CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDO - ASIAN STUDIES

PART 2

DR. LOKESH CHANDRA

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDO-ASIAN STUDIES

Part 2

(Prof. Dr. Raghu Vira Memorial Volume)

edited by

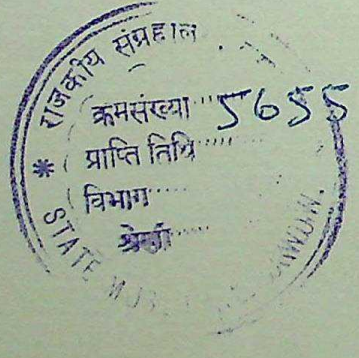
Dr. Lokesh Chandra

New Delhi, 1965

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Published by the
INTERNATIONAL ACADEMY OF INDIAN CULTURE
J22 Hauz Khas Enclave
New Delhi 16 (India)

Price Rs. 60.



Printed by
the Academy's own printing works
the Arya Bharati Mudranalaya
New Delhi 16

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ŚATA-PIṬAKA SERIES

INDO-ASIAN LITERATURES

Volume 37

Reproduced in original scripts and languages
Translated, annotated and critically evaluated by
specialists of the East and the West
in a Series of Collectanea

Founded by
RAGHU VIRA *M.A., Ph.D., D.Litt. et Phil.*

आचार्य-रघुवीर-समुपक्रान्तं

जम्बुद्वीप-राष्ट्राणां
(भारत-नेपाल-गान्धार-शूलिक-तुरुष्क-पारस-ताजक-भोट-चीन-मोंगोल-मञ्जु-
उदयवर्ष-सिंहल-सुवर्णभू-श्याम-कम्बुज-चम्पा-द्वीपान्तरादीनां)

एकैकेषां समस्रोतसां संस्कृति-साहित्य-समुच्चय-
सरितां सागरभूतं

शतपिटकम्

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CONTENTS

About a term in Old Anatolian and Rumelian Turkish : G. Hazai 1

Medizin der Inder in kritischer Übersicht : R. F. G. Müller 3

Kāmarūpa : Wilfried Nölle 125

Archaic Tibeto-Indian relations (an essay on Tibetan prehistory) : Blanche Christine Olschak 129

A Kālidāsa text in New Mongolian : Pavel Poucha 149

The biography of Mitra-Yogin : Lokesh Chandra 161

Catalogue of the Bon-po Kanjur and Tanjur : Lokesh Chandra and Lopon Tenzin Namdak

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ABOUT A TERM IN OLD ANATOLIAN AND RUMELIAN TURKISH

Dr. G. Hazai
Vorderasiatisches Institut an der Humboldt-Universität, Berlin

The name of Prof. Dr. Raghu Vira is well-known to all orientalists. His death is a great loss to our branch of learning. With this modest paper we wish to pay respectful tribute to his memory in that field in which he himself contributed so much to the Altaic studies. It is in the field of lexicography in which Prof. Dr. Raghu Vira excelled.

The archives of the Topkapï Seray Museum in Istanbul preserve a great number of valuable documents containing Hungarian references. Among these a group of documents dating from the end of the 15th century are of special interest, which give information about the growing expansion of the Turks, the strengthening of their system of border fortresses, the development of their spy-network. The small collection in question includes reports of military commanders, reports of spies and letters exchanged between the Turkish and Hungarian courts.[1]

In one of the documents[2] of this collection, when commenting on the reliability of a spy, the term *ḳavïmlu ḳabīlelü* appears for the first time in the following context: *gelen džāsūs daḥï bu yerden-evlü ve yaraḳlu ve ḳavïmlu ḳabīlelü yarar kimesne olub evvel īmār daḥï tasarruf ederimiš.*

The second time we come across the term in the record of a military group of the Balkans to be transported to a Turkish border fortress: *Sofya ve Filibe voynuḳlarïndan kim ḳavïmlu ve ḳabīlelü olalar dörtyüz voynuḳ gelse.*

Our dictionaries give a long list of meanings for the words *ḳavīm* and *ḳabīle* resp. /party, group, class of people, people, nation—tribe, clan, sect/ but in the above combination the only meaning recorded is "relations".[3]

The basic meaning of these two words, as well as the context, suggest that the term refers to the financial situation, social status and rank of the spy in question. Yet the context and the apparatus of dictionaries do not give an adequate basis for the unambiguous solution of the term. To get to the essence of the problem it can be approached only on the basis of some parallel data contained in a nearly contemporary record.

---

[1] Cf. G. Hazai, The Turkish documents with Hungarian references of the Archives of the Topkapu Seray Museum. In: Levéltari Közlemények (Communiquées Archivales 26/1955), 286-295.

[2] Classification number of document: Topk. S. A. E. 5458.

[3] Cf. the corresponding entry-words of the dictionaries of Meninski, Barbier de Meynard, Zenker and Redhouse.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In the work of *Terdžümān Maḥmūd* entitled *Tārīḫ-i Ungurus* "History of Hungary", dating from the twenties or thirties of the 16th century, we come across the above-cited combination, though in another form.[4] In aligning these data serious consideration has been given to the circumstance that both the above-discussed document and the above-cited work originate from essentially the same territory, i. e. those parts of Northern Serbia and Hungary respectively which were under Turkish rule, and that their date of origin is relatively near to each other. The first datum of the *Tārīḫ-i Ungurus* is the following: (118r) *džemi' memālik-i Ungurus ve vilāyet-i Erdel begleri ve ulu kiči ḳavm u ḳabīlesi ana muḥib olub andan rāḍi ve šākir oldīlar.* In translation: "All Hungary's and Transylvania's beys (lords), small and great subjects liked (him), they were satisfied and grateful." It appears from the context that the collocation *ḳavm u ḳabīle* is used as the opposite of *beg* (lord), i. e. in the sense of "people, subjects".

The quoted context throws light on the more exact meaning of the term. It seems likely that the term *ḳavïmlu ḳabīlelü* has to be taken as meaning—at that time and in that region—"feudal landlord having subjects and serfs". Accordingly, for the translation of the first passage of the Turkish document dating from 1486, we could suggest the following: "the spy who has arrived is a native of this region, having a house and arms, he is a landlord having serfs, an honest man who formerly also owned a *'tīmār'* (an income estate?)".

The translation of the second passage would be the following: "if from among the landed voynuks of Sofia and Filibe fourhundred came". Such an interpretation of the passages agrees with the general aspect of the document. The Turkish authorities when investigating the reliability of the men from the Balkans who entered their service—whether as spies or as soldiers for the border fortresses—must have taken into consideration their financial situation, whether they were members of the land-owning class or not. In the cases discussed *ḳavm u ḳabīle* may have denoted a modest feudal unit, possibly interwoven with patriarchal traits.

Further research will probably throw some more light on how far this meaning of the term had spread, whether it was used only within the boundaries of Rumelia or whether we should expect to find it also in texts from the territories of Anatolia, possibly also in texts from other periods.

---

[4] About the work see G. Hazai, Notes sur le 'Tārīḫ-i Ungurus' de Terdžümān Maḥmūd. In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XIII(1961):71-84.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MEDIZIN DER INDER

IN KRITISCHER ÜBERSICHT*

Prof. Dr. R. F. G. Müller,
Einsiedel bei Chemnitz, Germany

VORBEMERKUNGEN

Die Medizin der Inder kann wegen ihrer umfangreichen und zuweilen auch verschiedenartigen Überlieferungen bei einer folgenden Zusammenfassung nur durch eine Übersicht dargelegt werden, welche auch entwicklungsgeschichtliche Vorgänge nur kurz andeuten kann. Da hierzu fast ausschliesslich erhaltene Texte zu nutzen sind, hat sich der Medizingeschichter, von welchem die Untersuchung ausgeht, in die Ausdrucksweise der indischen Texte einzuarbeiten. Dazu muss er die Ergebnisse des weiten Gebietes der Sprachwissenschaft nutzen und dankbar auch persönliche Hinweise ihren Vertreter. Trotzdem ergeben sich gegensätzliche Folgerungen, welche durch die grundsätzlichen Richtungen der beiden Forschungsrichtungen bedingt sind.

Dazu können einleitend nur einige Bemerkungen vorgebracht werden. Ein Arzt dürfte dazu neigen, die alten indischen Bezeichungen in moderne Vorstellungen zu übertragen, welche bequem-verständlich wirken. Ähnlich ist der Sprachwissenschaftler, zumal in Wörterbüchern, gezwungen, alte Textausdrücke durch eine derzeit gültige Bedeutung zu übersetzen, durch einen "rein konventionellen Ausdruck" der Neuzeit, welcher dann überzeugend wirkt. Beide Wege haben geschichtswissenschaftlich als bedenklich zu gelten, auch wenn etymologische oder semasiologische Erklärungen vorausgesetzt werden.

---

*Abkürzungen für öfter zitiertes Schrifttum:

Acta hist.=Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium Vol. VIII (Kopenhagen 1951).

AV=Atharva-Veda, ed. by Sh. Pāṇḍurang (Bombay 1895-1898). Transl. by Whitney, Harvard Oriental Series VII-VIII (Cambridge, Mass. 1905).

CaS=Caraka-Saṃhitā ed. by N.N. Śāstri (Lahore 1929). Engl. Transl. [by K.M. Ganguli] publ. by A. Ch. Kaviratna (Calcutta [1891-1925]).

ci=cikitsita, Lehrabschnitt für 'Heilungsbestrebungen'.

in=indriya, Lehrabschnitt für Sinnesanzeichen.

JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society (London).

ka=kalpa, Lehrabschnitt für Kurregeln und Gifte.

MBh=Mahābhārata ed. by R. Kinjawadekar (Poona 1929-1936). Transl. by M. N. Dutt (Calcutta 1895-1905).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jedoch derartige Vorsetzungen gewähren keine ausreichende Sicherungen. Die Inder klärten oft die Bedeutung eines Wortes durch eine Etymologie (*nirukta*) auf, auch ihre Ärzte, zumal im Kommentar zu den wundärztlichen Lehrtexten. Er erläutert als *nirukti* den Bedeutungs*grund*, welcher daher geschichtlich verbindlich ist, auch wenn er mit der modernen Etymologie in Widerspruch geriet. Ebenso ist oft so die Kommentar-Frage 'warum' (*kasmāt*) aufzufassen, die eine erklärende Bedeutung des Lehrtext-Wortes beantwortet, aber an sich auch zeitbedingt ist. Denn in den ärztlichen Überlieferungen müssen die kommentativen bestimmungen nach mehreren Jahrhunderten nicht immer dem Sinn im Stammtext der Lehren entsprechen.

Wohl mehr nach als der Sprachwissenschaftler wird der Medizinhistoriker die Etymologie berücksichtigen, solange sie nach den Sachverhalt in den Überlieferungen keine Änderungen ursprünglicher Bedeutungen anzeigt. Denn auf dem anfänglichen Sinn eines Wortes oder seiner Lehre und auf seiner Dauer ist geschichtlich seine Bewertung aufzubauen. Der 'Wert' ist nur auf eine bleibende Beibehaltung der frühen Schlussfolgerungen aus unmittelbaren Erfahrungen zu begründen, jedoch nicht aus einem Urteil, in wiefern moderne Vorstellungen mit den altindischen verglichen werden können. Hindernd wirkt dabei die Eigenart der Inder, grundsätzliche Lehranschauungen, nach welchen sie zuweilen sogar ihre unmittelbaren Beobachtungen ausrichten, in ihrer anerkannten Gültigkeit auf andere Gebiete zu übertragen, welche sich ihnen gelegentlich und vergleichsweise bieten.

MIO=Mitteilungen des Instituts für Orientforschung in Berlin.
NAL=Nova Acta Leopoldina, Neue Folge (Halle-Saale und Leipzig).
ni=nidāna,Lehrabschnitt über die 'Ätiologie' der Krankheiten.
ṚV=Ṛg-Veda, herausg. v. Aufrecht (Bonn 1877). Übers. v. Ludwig (Prag 1876), Grassmann (Leipzig 1876) und Geldner (Harvard Orient. Ser. 33-35, 1951).
śā=śārīra,Lehrabschnitt von den 'Körperbelangen'.
S.A.=Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin (Leipzig).
si=siddhi, Lehrabschnitt über Kurenerfolge.
SpB=Śata-patha-Brāhmaṇa ed. Weber (Leipzig 1924). Transl. by Eggeling in The Sacred Books of the East, Vol. XII-XLIV (Oxford 1882-1900).
SuS=Suśruta-Saṃhitā ed. by J. T. Āchārya (Bombay 1931). Transl. by K. L. Bhishagratna (Calcutta 1907-1918).
sū=sūtra, Lehrabschnitt für den Lehr-Leitfaden.
VāH=Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga-Hṛdaya ed. by the late A. M. Kunte (Bombay 1925). Übers. v. Hilgenberg und Kirfel (Leiden 1941).
VāS=Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga-Saṁgraha ed. by Rudrapāraśava (Trichur 1913-1926).
vi=vimāna, Lehrabschnitt für Bemessungen.
ut=uttara, Lehrabschnitt im Altanhang.
ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Derartige Bedingungen zeigt die Bewertung der Heilpflanzen, welche üblicherweise nach ihren Benennungen in verschiedenen indischen Sprachen und Dialekten modern botanisch bestimmt und in die älteren Texte so übernommen werden. Häufig ist aber in der Vergangenheit nicht zu unterscheiden, ob Ersatznamen oder Ersatzpflanzen angeführt sind. Diese versagende Einsicht betrifft auch die Krankheiten; selbst wenn annehmbar wäre, dass—zumal bei ansteckenden Leiden—die Anzeichen unverängebieben wären, ist geschichtlich nur die eigene Bewertung in den älteren Texten zulässig.

Damit sind nur einige Andeutungen vorgebracht, welche in den Forschungen besondere Untersuchungen fordern. Sie können nur kurz vermerkt oder angemerkt werden, zeigen aber den Anlass für Unstimmigkeiten zwischen sprachkundigen und geschichtskundigen Anlagen, welche gerade bei dem Medizinhistoriker vorherrschen kann. Die folgenden Darlegungen können daher nur eine Übersicht zu dem umfangreichen Bereich der indischen Medizin bieten. Sie sind von der International Academy of Indian Culture in New Delhi erbeten worden.

Zur Vorgeschichte, welche auf die Zeit vor der Einwanderungen der vedischen Arier[1] zu beziehen ist, erheben sich viele Streitfragen, über welche im Rahmen seiner sprachwissenschaftlichen Lehren Hauschild[2] eine zusammenfassende Übersicht bietet. Es kann nicht bestritten werden, dass aus dieser Vergangenheit auch medizinische Belange in die vedische Heilkunde übernommen sein können, etwa die Benutzung von Heilpflanzen [wie weiterhin noch erörtert werden wird]. Für eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung drängt sich jedoch die vedische Ausrichtung der Medizin mit ihren Grundlagen in den Vordergrund[3], welche daher hier vorzüglich darzulegen ist.

Der zeitliche Ansatz der Einwanderung der vedischen Arier wird am frühesten "some 25,000 or 30,000 years ago"[4] vermerkt, am spätesten "520 v. Chr."[5].

---

[1] Als 'Arier' werden hier nur die Völker betrachtet, "die sich selbst als Arier bezeichneten, nämlich 1. die Inder der drei obersten Kasten, 2. die Meder [Herodot VII,62], 3. die Perser", wie schon Weissbach, ZDMG. XC.*41* (1936) betonte. Zu der Ausdehnung der Bezeichnung (Hauschild[2] S. 43) ist beachtlich, dass H. H. Sir Bh. S. Jee als Titel "Aryan Medical Science" für sein Geschichtsbuch (London 1896) wählte, statt der sonst und auch bei ihm üblichen Bezeichnung "Hindoos" für die Inder.

[2] Handbuch des Sanskrit von Thumb §§ 11-24 (Heidelberg 1958-1959).

[3] Kritische Skizze zur Entwicklung der Medizin der Indoarier. Wiener Ztschr. f. d. Kunde Süd- u. Ostasiens Bd. IV S. 14-35.

[4] A. Ch. Das, Rgvedic Culture (Calcutta and Madras 1925), noch anerkannt von D. Ch. Muthu, A Short Account of the Antiquity of Hindu Medicine p. 58 (London 1930).

[5] J. Hertel, Einwanderung der Indogermanen nach Indien. Archiv Orientální Vol. 19 (1951) S. 207-212 [die umfangreichen Vorarbeiten wie auch Heft 4 der Indo-Iranischen Quellen und Forschungen sind nicht veröffentlicht].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Mehrzahl der Forscher schätzte die Zeit gegen 1000 v. Zw. mit einem grösseren Spielraum, in welcher die Arier in mehreren kleineren Stammesverbänden aus dem Nordwesten in die ihnen zahlenmässig überlegene Bevölkerung Südasiens eindrangen. Die Kunde davon ist vor allem den Frühüberlieferungen zu entnehmen. Unter ihnen gilt die Liedersammlung vom *ṚV* (=*Ṛg-Veda*[6]) als die älteste, welcher jene vom *Sāma-* und *Yajur-Veda* angeschlossen ist. Die Sammlung vom sprachlich etwas jünger eingeschätzten *AV* (=*Atharva-Veda*[7]) wurde wenigstens anfangs sozusagex nicht orthodox bewertet; ein Grund hierfür mochte darin zu suchen sein, dass der *AV* mehr persönliche Belange [vielleicht auch nicht-arische] berücksichtigte.

In *ṚV* IX,112,*1* wird gesungen: 'Der Verfertiger (*takṣan*) wünscht Zerrissenes (*riṣṭa*), Geschädigtes (*ruta*) der Arzt (*bhiṣaj*), der Priester (*brahman*) einen *Soma*-trank-opfernden'; darauf in *3*: 'Ich bin Sänger (*kāru*), Vater Arzt, Mutter fügt den oberen Stein auf' (zum Mahlen des Mehls)[8]. Dieser Textausschnitt, welcher dem Kreis des Lieder des *Soma*-rauschtrankes angehört, wie er besonders im *ṚV* zur Geltung kam, führt in das alltägliche Leben ein. Der 'Sänger' ist dem Kreise der Priester zuzurechnen, und damit auch bis zu einem gewissen Grade sein Vater, der somit als Priesterarzt anzusprechen ist, so dass seine Medizin als "religiöse" beurteilt werden könnte. Eine solche Vorsuasetzung wäre zudem aus einer allgemeinen Grundlage abzuleiten, welche als "Religion des Veda"[9] erklärt worden ist. Daher ist hierzu, und auch weiterhin bei gegebenen Gelegenheiten, kurz zu untersuchen, in wie weit ärztliches Denken und Schlussfolgerung in dem breiten Boden allgemeinen Geisteslebens wurzelt, wobei auch der vedische Gottesbegriff in Betracht kommt.

Die vedische (und auch spätere indische) Denkwertung wird jedoch nicht selten in moderne Auffassungen umgesetzt. Wie auf ein Musterbeispiel kann hierzu auf die Bedeutung von *manyu* (Zorn) verwiesen werden. Bei ihm ist das Suffix *-yu* ein "Agens", womit auch ein "Zustand" von *man-* (meinen) ausgedrückt ist, wie Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammat. II,2 darlegt. Darnach könnte ein abstrakter Begriff wenigstens angebahnt gelten. Aber durch die Anfügung von dem possessiven Suffix *-mant*, in *ṚV* IV,30,7 sogar mit der (indisch-eigenartigen)

---

[6] Textausgabe von Th. Aufrecht (Bonn 1877). Von Gesamtübersetzungen ist zu nennen: A. Ludwig (Prag 1876 ff.), H. Grassmann (Leipzig 1876 f.) und K. F. Geldner (Cambridge, Mass, 1951 ff.).

[7] Textausgabe von Sh. Pândurang (Bombay 1895 ff.). Übersetzung von W. Dw. Whitney (ed. Lanman, Cambridge, Mass. 1905).

[8] Der vedisch-arische Arzt und seine Auswirkungen. Rivista degli Studi Orientali Vol. XXXVI p. 95-107 (Roma 1961).

[9] So als Titel des Buches von H. Oldenberg (Berlin 1894).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Steigerung zum Superlativ : *manyumattas* (~ Zorn-besitzendster), wird doch eine sogenannte konkrete Eigenschaft für den Gott *Indra* bekundet. Aus einer derartigen Vorstellung wird in *ṚV* X,83-84 der *Manyu* als Gott entwickelt, aber als ein wirkendes Wesen. Der Vorgang zeigt somit, dass eine begriffliche Scheidung von "abstrakt" und "konkret" nicht unbeschränkt durchgeführt werden kann.

Aus den Liedern an alle Götter hat Ludwig *ṚV* VII, 35 abgesondert und an die Spitze seiner Gesamtübersetzung [wie als Musterbeispiel] gesetzt. Das Lied wendet sich zuerst an die Hauptgötter *Indra* und *Agni*. Diesen beiden werden dann angereiht *Varuṇa*, *Soma*, *Pūśan*, darnach eigenschaftliche Benennungen, wie *bhaga* (zuteilend), *śaṃsa* (preisend), *puraṃdhi* (füllend) oder *dhātar* (schaffend); es folgen die beiden Welthälften (*rodasī*), ein Fels (*adri*), ferner Heikräuter, Bäume, Flüsse, auch die Press-Steine für den *Soma*-Trank und andere Opfer-Gegenstände, oder die Sonne und die vier Weltrichtungen. Die Anteile der Umwelt oder der Kleinwelt werden somit wie die der Grosswelt als Götter bewertet, so dass eine Beurteilung durch 'Weltanschauunge' berechtigter als die durch "Religion" ist.

Daran ist die Frage nach dem Gottesbegriff anzuschliessen, wobei der Gott als Vorbild für den Menschen zur Annahme eines Anthropomorphismus leitet. An diese Anschauung gewöhnt, berichtete Herodot (I,131) von den stammverwandten Persern : sie glauben nicht, "dass die Götter eine menschliche Gestalt haben, wie es die Hellenen glauben." Ausdrücklich [wenn auch annehmbar] ist ein vedischer Bericht nicht zu sichern, obwohl Ludwig in seinem Glossar "anthropomorphismus perhorresciert VI,66,17" annahm. Anderseits galten besonders "Naturerscheinungen" und "Naturkräfte"[10], zumal die Götter, allgemein als "Personifikationen" [womit eigentlich eine rückwirkende oder poetische Beurteilung ausgesprochen ist] oder als "Personen"[11]; doch dürfte zusammenfassend eine Beurteilung hier und auch weiterhin als wirkliches oder wirkendes 'Wesen' besser begründet sein. In grundsätzlicher (~ "theoretischer") Erkenntnis ist somit aus unmittelbaren (~ "praktischen" oder "konkreten") Beobachtungen ein bewertender Abzug (Abstraktion)[12] aufgezeigt. Dazu besteht eine umfangreiche und auch nicht ganz einheitliche kritische Literatur.

---

[10] A. Kaegi, Der Rigveda S. 38 ff. (Leipzig 1881).

[11] Besonders von Hertel in seinen umfassenden Forschungen. Verzeichnis in Asia Major Vol. VIII ab S. 11 (NNr. 107 ff.) (Leipzig 1932); Nachtrag im Jahrb. Süchs. Akad. Wissensch. Leipzig 1954-1956 S. 262 ff.

[12] Zu den [schwer vermeidbaren] Ausdrücken "abstrakt" und "konkret" vgl. H. Kronasser, Handbuch der Semasiologie (Heidelberg 1952), wo auch z. T. die Ablehnung durch Ziehen berücksichtigt ist.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die ursprünglichen vedischen Beobachtungen zeitigten früh Vorstellungen von Göttern als Vorbild, wobei der Ausdruck-bild zur Annahme entsprechender Gestaltung verleitet. Ein Nachweis kann aus den vedischen Sammelwerken nicht erbracht werden, wenn auch Ludwig nach *RV* IV,24,*10* an "götterbilder" glaubte, was Geldner [berechtigt] ablehnte. Immerhin kann eine Abhängigkeit der Götter in dieser Hinsicht von den vedischen Menschen doch nicht ganz bestritten werden, und zwar in den Handlungen. Gerade die letzten werden auch weiterhin kritisch verfolgt werden, wozu die hier vorlaufenden allgemeinen Grundlagen nur eine sehr kurz gefasste ausrichtende Zusammenfassung geben sollen.

Der meist genannte Gott *Indra* handelt oft mit dem *vajra*, das er in der Hand oder im Arm hält und mit "Blitz" oder "Donnerkeil" übersetzt wird; die letzte Auffassung weist auf eine Form. Die späteren buddhistischen Überlieferungen (welche bilderreich sind) zeigen zahlreiche Gestaltungen vom Donnerkeil[13], bei welchen als Vorbild eine gedoppelte Wurfkeule vorausgesetzt werden kann. Etwa solcher Art ist das vedische *vajra* zu denken, was vermutlich von den Bergvölkern im NW Indiens und auch gegen sie von den vedischen Kriegern bei ihrem Eindringen nach Indien verwandt wurde. Das bezeugt *AV* I,7,7, wo Indra gebeten wird, mit seinem "Donnerkeil" die Köpfe der Feinde zu spalten (ähnlich *RV* X,87,*16* : *Agni*). Diese "Schädeleröffnungen"[14] wurden aber nicht in die Lehren der späteren Wundärzte übernommen, bildeten aber den Anlass von Sagen, welche aus dem NW. Indiens ausstrahlten. Eigenartigerweise wurden so schwere Verletzungen, wie die des Schädels, von den vedischen Ärzten in den förmlichen Einzelheiten[15] nicht weiter geschildert oder in ihrer Behandlung geschildert. Ohne dass völkerkundliche Vergleich einer erzwungenen oder absichtlichen sogenannten Trepanation herangezogen werden, ist zu bemerken, dass solche schwere "wundärztliche" Eingriffe überhaupt nicht in den vedischen Übermittlungen berichtet werden und Bemerkungen über Verwundungen allgemein in Hintergrund bleiben, obgleich derartige Schädigungen vielfach und mannigfach vorgekommen sein müssen.

Die Aufmerksamkeit des vedischen Arztes zielte grundsätzlich auf einen anderen Krankheitzbegriff[16]. In ihm ist regelmässig von allgemeinem Ungemach die

[13] A. Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan (Berlin 1912) bringt gegen 25 solcher Abbildungen darunter auch fliegende und flammende [blitzende], z. T in ostasiatischen Formungen.

[14] Schädeleröffnungen nach indischen Sagen. Centaurus Vol. VI, S. 69-81 (Copenhagen 1959).

[15] In *RV* X,87,*16* wird das *vajra* nicht als "Donnerkeil" bezeichnet, sondern als *haras* oder "Flamme" mit hier böser Wirkung.

[16] Die Medizin im Ṛg-veda (mit Nachtrag von Hertel). Asia Major Vol. VI, S. 315-387 (Leipzig 1930).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Krankheit selbst noch nicht zu trennen. Sie ist aber verzüglich als ein wirkendes 'Wesen', als ein 'Unhold', gegenüber den günstigen Stammesgöttern bewertet.

Als Muster hierfür kann auf den *Hariman* Bezug genommen werden, der in Anlehnung an moderne Beurteilung als Gelbsucht hingestellt wurde[17]. In *RV* I,50 wird der Sonnengott *Sūrya* angerufen und bis *10* verzüglich sein Licht gepriesen. In *11* wird er dann aufgefordert: 'Da du jetzt aufgehst, mit der Macht des Holden, und zum höchsten Himmel emporsteigst, o Sonnengott, mach meine Herzkrankheit[18] und den *Hariman* schwinden.' Gegenüber dem lichten Sonnengott, dem Holden (*mitra*) erscheint hier gegensätzlich als Feind oder Unhold (*amitra*[19]) der *Hariman*. Sein Name bedeutet darnach eine böse Glut oder Hitze[20].

Diese Trennung der günstigen Götter von ihren Krankheits-Feinden umgreift eine wichtige grundsätzliche Bewertung. Sie hat Hertel[21] als "arische Feuerlehre" zusammengefasst und in den Texten verfolgt, allerdings nicht ohne sprachwissenschaftliche Einwendungen[21]. Soweit medizingeschichtliche Belange in Frage kommen, kann zwar einer "Lehre" in den vedischen Texten noch nicht beigepflichtet werden, wohl aber einer 'Feuer-Wertung'. Dazu ist vorweg der vedische Begriff vom Feuer zu bestimmen und weiterhin zu verfolgen.

Das "Feuer" (*agni*) ist nicht nur auf die Anschauung der Flamme zu beschränken, sondern umfasst einen günstigen Begriff, wie etwa auch als "Licht" ausgedrückt erscheint. So wird beispielsweise in dem zuvor benutzten Liedtext *RV* VII, 35 in *4* die Hilfe vom Feuergott *Agni* damit begründet, weil "dessen Antlitz Licht ist" (Geldner). Die Feuerwertung umgreift somit eine günstige Erwärmung wie Erleuchtung, soweit sie von dem wohltuenden Feuergott oder anderen Göttern veranlasst ist. Der Gegensatz hierzu ist bei *Hariman* oben als böse Glut aufgezeigt worden, welche aber sonst auch in der schlimmen Bewertung von Kälte und Dunkel später nachzuweisen ist.

---

[17] NAL Nr. 138 S. 20 f.

[18] Bei dieser Herzkrankheit wird der Ausdruck *roga* (Krankheit) nur hier im *RV* vermerkt (etwa öfter im *AV*), welcher später bevorzugt gebraucht wird. Vgl. auch: Über die Herzkrankheit in der indischen Medizin. Pagine di Storia della Medicina, Anno IV-N. 3 (Roma 1960).

[19] Die häufige vedische Bezeichnung *a-mitra* = un-hold (welche zwar hier nicht gebraucht wird) kennzeichnet doch den Gegensatz zur 'holden' Sonne und geht in den krankheitsbegriff der wissenschaftlichen Medizin über in *CaS sū*° 17,*117*.

[20] Bereits Grassman leitet in seinem Wörterbuch zum Rig-Veda (trotz seiner Auffassung von Gelbsucht) den Namen *Hariman* (über *hari*) von *har-* mit dem Grundbegriff "Glühen" ab, wie auch *haras*[15], was auch von Wüst, PHMA, Hft. 4 S. 34 unter indogerms. Ableitg. als "Hitze" bestimmt wird (München 1958).

[21] So z. B. von Wüst, Götting. Gel. Anzg., 1934 S. 1-39.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Zunächst ist zu dem *ṚV*-Lied gegen *Hariman* das *AV*-Lied I,22 für eine Beurteilung nachzutragen, weil es sich gleichfalls gegen diesen Unhold richtet, aber ohne Anschluss an den Preis der Sonne. Auch hier wird *Hariman* zusammen mit einer Herzkrankheit genannt, welche als Herzbrand (*hṛddyota*[22]), also mit einer Feuerwertung anerkannt ist. Der Kranke wird mit Fellen (*varṇa*) von Rindern umgeben; auf die Behandlung wird später noch eingegangen werden, auch auf die schwierige Bestimmung von Farben in der Frühzeit, die hier zum Beweis der angenommenen "Gelbsucht" auch vorgebracht worden sind.

Hariman ist den Unholden zuzurechnen, welche schädigen (*rakṣ-*) und nach ihrem Sammelnamen *Rakṣas* im Gegensatz zu dem günstigen Licht von Hertel in seiner arischen Feuerlehre (S. 20 ff.) als "Finsternis" angesprochen worden sind. Der Name wird indisch nach priesterlichen Anschaugen und Bräuchen[23] erklärt. Solche praktischen Auffassungen, die selbstverständlich sich stets einfügen, stehen bei einem anderen Unhold *Yakṣma* im Vordergrund in der Bedeutung von 'Schwund'[24]. Seine feindliche Einstellung gegen das Licht kommt aber auch zur Geltung, wenn er den Schwund des leuchtenden Mondes bei dessen Befall veranlasst; und die Einschätzung dieser Bewertung ist grundlegend, weil sie bis in die wissenschaftliche Medizin hinein erhalten blieb.

Unmittelbare Erfahrungen sind in dem Liede an den Hirtengott *Pūśan* ṚV I,42 erkennbar, wenn er in *8* um gute Weide gebeten wird und auf dem Wege [dorthin] um 'keine frische Hitze'[25]. Diese Hitze wird dann in *AV* V,30,*8* u. *9* oder IX,13(8),5, verursacht durch den Unhold *Yakṣma*, auf die Glieder des Menschen bezogen. Auf dieser Grundlage entwickelte sich eine Krankheitsvorstellung. Sie wird im *MhB* XII,282 und 283 als wirkendes Wesen gewertet mit wiederholter Anerkennung als ein schlimmes Feuer oder Hitze und bis in die Gegenwart als eine derartige Hauptkrankheit in Indien[26].

---

[22] Bei den sprachwissenschaftlichen Unstimmigkeiten kann doch der Kommentator aus dem 14. Jahrh., *Sāyaṇa*, beachtet werden, welcher *dyut-* (causativ) durch *saṃ-tāpaya-* = behitzen erklärt.

[23] *ŚpB* I,1,*1*/*16* nach der Übersetzung von Eggeling: "Another reason why he brings forward water is this: whilst the gods were engaged in performing sacrifice, the Asuras and rakshas forbade (*raksh*) them saying, 'Ye shall not sacrifice!' and because they forbade (*raksh*), they are called Rakshas."

[24] Eine kleine Monographie zu "Yakṣma" in MIO Vol IV (1956) S. 278-313.

[25] Die Hitze *ǰvara* ist von *jvar-* abzuleiten, in allen Wörterbüchern mit "fiebern" erklärt (entlehnt aus dem latein. febris), ursprünglich bedenklich; die wi kliche Bedeutung betrifft entsprechend *jval-* = "glühen".

[26] J. Jolly, Medizin (Strassburg 1901) S. 70 berichtet, dass dem "Fieber noch jetzt nach den statistischen Ausweisen beinahe zwei Drittel (66%) aller Todesfälle in Indien zugeschrieben werden" gemäss Census of India, London 1893 (Anm. 1 S. 74).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bei den vielen Krankheitsunholden darf aber schon in den vedischen Zeiten eine Praxis berücksichtigt werden, so beispielsweise bei der *Apvā*. Sie wird in *ṚV* X,103,*12*[27] angerufen: "*Jener*[28] Sinn verwirrend, pack, Apvā, ihre Glieder und geh (mit ihnen) ab! Geh drauf, versenge sie in ihrem Herzen mit Glut; die Feinde[28] sollen in der stockdunklen Finsternis stecken!" Der "Sinn" (*citta*) kann zu modernen Übertragungen führen[29]. Aber auch unter Rücksicht auf die Schilderungen anscheinend unmittelbarer Erfahrungen ist die bisher angezeigte Feuerbewertung in "Glut" und "Finsternis" erkennbar.

Bei der regelmässigen Einschätzung der Krankheitsunholde ist es wahrscheinlich, dass auch menschliche Feinde als überträger beachtet wurden. Das kann für den *Takman* angenommen werden, der nur im *AV* beachtet wird[30], wenn sein Namen dem Iranischen entlehnt werde darf[31]; denn auch die Namen von Volksstämmen, welche etwa in *AV* V,22 genannt werden, zu denen er zurückgehen soll [weil er von ihnen hergekommen ist], könnten an der NW-Grenze Indiens gesucht werden. Dort werden in *12* als Begleiter sein Bruder *Balāsa*, seine Schwester *Kāśikā* und sein Brudersohn *Pāman* genannt, so dass seine Bewertung als wirkliches Wesen besonders für eine Kritik betont erscheint. Auch die Zeiten des Befalles durch *Takman* werden gezählt, dessen Wirkung oft als Glut od. dgl. geschildert wird; und obwohl dieser Unhold zuerst von dem Feuergott *Agni* (V,22,*1*) verjagt werden soll, wird er dann (I,25,*2*,*3*) als Gott angerufen, und zwar als 'Gott des Feurigen' (*haritasya deva*). Dieser Wandel könnte erklärt werden: primus in orbe deos fecit timor; diese Veraussetzung würde aber hier auch auf einer losgelösten Feuer-Wertung beruhen.

Jene grundsätzliche Auffassung [wenn sie auch nicht ausschliesslich das vedische Denken ausrichtet] ist in ihren Beziehungsfolgen durch den Beginn *ṚV* VII, 104 erkennbar. Hier kommt der berühmte *Vasiṣṭha* vermutlich zu Wort (nach den kritischen Darlegungen von Geldner, dessen Übersetzung zitiert wird): *1*. "Indra und Soma! Verbrennt den bösen Geist [*-rakṣas*, sonst auch als "Dunkelmann" übertragen]; estreckt die im Dunklen [*tamas*] Erstarkten nieder." Dann in *2*: "Rings um die Bösredenden soll böse Glut [*tapas*] sieden wie ein vom Feuer erhi-

---

[27] *AV* IX,13(8),*9* wird nach *Hariman* auf die Glieder die *Apvā* auf das Innere ("belly" bezogen, so dass sie als "diarrhoea" von Bloomfield gedeutet worden ist. Sprachlich verweist Mayrhofer Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (Heidelberg ab 1953) auf "*apuvāyáte* wird sehlecht".

[28] Geldner erläutert zu der oben wiedergeben Übersetzung zu "Jener" = "Der Feinde".

[29] Nach OLZ Jahrg. 1956 Sp. 397 fasst Karl Hoffmann *apvā* als "Panik" auf, in Anlehnung an "Altpers. *afuvāyā*".

[30] Artibus Asiae Vol. VI S. 230-241 (Leipzig 1937).

[31] NAL Nr. 138 S. 18 Anm. 64.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tzter Kochtopf" [ein noch in der wissenschaftlichen Medizin bewahrter Vergleich]. Die Hinweise auf den umfassenden Feuer-Begriff sind nicht nur annehmbar aus einem alltäglichen Denken, genommen, sondern haben auch als besonders beweiskräftig zu gelten, weil der Sänger damit seine Verteidigung gegen die schweren Anschuldigungen ab *15* verbringt, dass er ein *yātudhāna* wäre.

Yātu[32], wird regelmässig[33] als "Zauber" (zw. *yātudhāna* als "Zauberer") angesprochen, so dass nach den Belegen im *AV* dieser als "das Wissen von den Zaubersprüchen "[34] gelten soll. Von den alten Feuerpriestern im *AV* wurde dem *aṅgira* besonders das Verwünschen oder Verfluchen, dem *atharvan* eine Heilung entsprechender Schädigungen zugeschrieben. Aber auch im *RV* ist nicht weniger der *yātu* berücksichtigt, so dass altüberkommene Anschauungen zugrunde liegen dürften. In ihnen wird somit die Ursache solcher schädigenden und auch krankmachenden Folgen nicht nur auf unmittelbar äussere Einwirkung zurückgeführt, sondern auch auf eine mittelbare gleichsam geistige Übertragung, ohne dass kritisch eine grundsätzliche Trennung beider Vorgänge ausreichend aufzeigbar ist. Diese Ausrichtung ist auch in späteren Texten überliefert, ao etwa in *MBh* I,40-43[35].

Hier wird berichtet, dass der Fürst *Parīkṣit* auf der Jagd den in Andacht versunkenen *Śamīka* beleidigt, indem er ihm eine tote Schlange um den Hals wirft, weil er auf Fragen keine Antwort gibt. *Śṛṅgin*, der Sohn von *Śamīka*, verflucht deswegen den Fürst, dass er immerhalb von sieben Nächten durch den Biss einer Schlange sterben soll. Die Folge dieser Verwünschen gilt als unabänderlich, unter anderem auch wegen der eigenschaftlichen Grundlagen, der Beteiligten, *Śṛṅgin*, des dann tötenden Schlangenfürsten *Takṣaka* und des

---

[32] Schon Grassmann leitete das Wort *yātu* von *yā-*=gehen usw. ab, in einer Bedeutungsbewegung von "Angreifen" usw. Vgl. NAL Nr. 74 S. 16. Jedoch *SpB* X,5,2/*20* erklärt nach der Übersetzung von Eggeling: "those skilled in sorcery, under that of 'sorcery (yâtu)', because everything here is held in check (yata) by him". Die Bedeutung von *yātu* wird hier auf *yata* (part. praet. pass.) und damit auf *yam-*=halten, fassen od. dgl. zurückgeführt, aber nicht auf einen "Zauber, spuk" od. dgl.

[33] H. Kreyenborg urteilt bei der Herausgabe des Nachlasses von "Atharwaweda. Übertragen von Friedrich Rückert" (Hannover 1923)S. XV: "dass der Inhalt des Atharwaweda, der uns in Rationalismus und Materialismus seelisch verarmten Europäern als törichter *Aberglaube* erscheint, für den atharwanischen Menschen einstmals *ein furchtbar ernster Glaube* war!"

[34] Bereits von Kaegi, Der Rigveda, S. 257: Zauberspruch (Leipzig 1881) und dann von Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, Bd. 1 S. 103 ff. (Leipzig 1909-1922).

[35] Kritische Zusammenfassung in NAL Nr. 138 S. 38-40.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

heilstrebigen Priester *Kāśyapa*. Alle drei verfügen über *tejas* (bzw. *tapas*)[36], womit schon vedisch bis zu einem gewissen Grade ein Geistesbegriff, wie "Eifer" od. dgl. eingeschlssen scheint. Eine ursprüngliche und tragende Feuer-Wertung ist aber doch erkennbar, weil das Gift des Schlangenfürsten feuergleich (*agnisama*) als *tejas* bezeichnet wird, womit *Takṣaka* zum Beweise eine Baum beisst und verbrennt, dessen Asche darauf von *Kāśyapa* zu sofortiger Neubildung erregt wird.

Die hier zur Geltung kommenden priesterlichen oder priesterärztlichen Einstellungen beherrschten die allgemeinen Anschauungen, konnten aber doch mit unmittelbaren Erfahrungen und Rückschlüssen in Gegensatz geraten. Dafür kann ein Textabschnitt in der *Taittirīya-Saṃhitā* VI,4,*9* herangezogen werden, wo die beiden Arztgötter *Aśvin*-s vom *Soma*-Opfer ausgeschlossen werden sollen[37]. Denn 'die beiden sprachen die Götter als unerleuchtet[38] an, da sie nämlich unter den Menschen wanderten, als Ärzte; deswegen soll durch einen Brahmanen(-Priester) eine (solche) Heilung nicht gefertigt werden denn die beiden Ärzte sind unerleuchtet und ohne Anspruch auf das *Soma*-Opfer.' Das Verbot ärztlicher Behandlung durch die Brahmanen wird dann jedoch im Text bedingt gemildert und anderseits der Ausschluss der *Aśvin*-s nach Absingen des *Bahispavamāna*-Liedes aufgehoben. In diesem selten berichteten Vorgang[39] können die beiden Götter als Vertreter berufstätiger (unpriesterlicher) Ärzte beurteilt werden. Jener anfängliche Gegensatz zu Priesterärzten ist in der späteren wissenchaftlichen Medizin nicht mehr nachweisbar.

Die beiden *Aśvin*-s wurden in den Veden als Stammesgötter anerkannt, wenn auch ihre Herkunft trotz ihrer Nennung als *Nāsatya* in den Mitanni-Verträgen um 1380 v Zw. unsicher blieb[40]. Später in *MBh* XII,108,*24* galten sie als *śūdra*-s, also als Angehörige nicht-arischer Abstammung. Damit ist eine Frage nicht nur der Entwicklung auch des menschlichen Arztes berührt[8], sondern auch ein Zweifel einiger Forscher an der wesentlich selbständigen Entwicklung der Medizin der Indoarier[3]. Die letzten Bedenken könnten eine gewisse Begründung in

---

[36] *Tejas* bezieht sich wohl ursprünglich gemäss der Ableitung mit der Grundbedeutung "scharf sein" auch auf die "Spitze einer Flamme", "Glühen, Glanz" erst nachträglich übertragen auf "Energie, Lebenskraft". (*Tapas*="Hitze, Glut" von *tap-*="brennen", ist ähnlich zu beurteilen).

[37] Vgl. NAL Nr. 138 S. 40-41, auch Archiv Orientální (40).

[38] Die Bedeutung von *apūta*, als verneintes Particip-passiv. von *pū-*="hell sein, hell machen, hell leuchten, flammen", entspricht ursprünglich dem Begriff 'unerleuchtet', welcher erst nachträglich einer moderneren Auffassung von "impure" angleichbar ist, die aber für indische Wertungen etwas fraglich blieb.

[39] Der Vorgang ist nur noch in *ŚpBr* IV,1,*5*/*8-11* aufzeigbar.

[40] Archiv Orientální Vol. 28 (1960) S. 399-413.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

einer sogenannten praktischen Betätigung finden, wie sie in der priesterlichen Ablehnung der Ärzte einmal angedeutet ist, weil sie unter Menschen wandern. Es kann nicht zweihaft sein, dass sich der vedische Arzt in einer beruflichen Tätigkeit anfangs auf seine Stammesangehörigen beschränkte; er dürfte aber in zunehmenden Ausmass sich nicht-arischen, alteingesessenen Bevölkerungsschichten gewidmet, zumal Heilpflanzen aus deren Erfahrungen sich angeeignet haben, von welchen ihm viele bei der Einwanderung nach Indien unbekannt sein mussten.

Zur Behandlung mit Heilkräutern bietet sich wie ein Musterbeispiel die Heilpflanze *Apāmārga* in ihren vier Sonderliedern *AV* IV,17-18 und VII,65[41]. Der *Apāmārga* wird in seiner Benennung (nach *apāmārj-*=wegwischen) als 'Wegwischer' (wie ein wirkendes Wesen) bewertet und die Behandlung des Wegwischen immer wieder hervorgehoben. Nirgends ist ein Genuss durch den Mund als Medikament auch nur angedeutet. Im Beginn IV,17,*1* wird dieses Heilpflanze angesungen: 'Dich Siegende nehmen wir in die Hand'. Unter ihrer Heilaufgaben wird zuerst (2,3) der Fluch [einer vermeintlichen Zauberin oder "Hexe (*yātudhānī*)"[42] angeführt, in weiteren aber mannigfache Schäden oder Krankheiten. Die betonte äussere Anwendung des Wegwischens ist in verschiedenen Richtungen angesagt, wobei wohl Formen des *Apāmārga* genutzt wurden; sie wurden zur botanischen Bestimmung genutzt[43].

Bei dieser Behandlung (in wörtlicher Bedeutung) könnte zwar vermutet werden, dass die Ausdrucksweise nur gleichsam symbolisch aufzufaswäre, wenn 'in die Handnehmen' gesungen wird. Aber das besondere 'Loblied der Heilkräuter' (*oṣadhistuti*) *ṚV* X,97,*11* erklärt: 'Wenn ich, um [den Kranken] zu kräftigen, die Heilkräuter in der Hand ansetze, verschwindet das Selbst des (Krankheitsunholdes) *Yakṣma*[44]; und dann in *12*: 'Bei welchem ihr Kräuter zu Glied für Glied, Gelenk für Gelenk vorkriecht, bei dem treibt ihr den *Yakṣma* heraus". Die Wirkung der Heilkräuter ist somit rein-äusserlich aufgefasst, wie etwa bei einem Einschmieren in *AV* IV,9,*4* erklärt wird: 'Bei wem, o Salbe, du vorkriechst, über Glied zu Glied, Gelenk zu Gelenk, bei dem treibst du den *Yakṣma* heraus'.

Schliesslich erscheint die 'Behandlung' sogar auf die Hand allein Bezogen in im Liedabschluss *ṚV* X,60,*12* (=*AV* IV,13,*6*): 'Diese meine Hand ist Zuteil-

---

[41] NAL Nr. 138 S. 13ff.

[42] So nach Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda S. 130 (Stuttgart 1888), welcher auch sonst "Zauber" o.dgl. betont, wogegen zuvor hier geschichts-kritisch Bedenken erhoben wurden (33).

[43] Zimmer, Altindisches Leben S. 66/67 (Berlin 1879).

[44] Vgl. [8].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ung-besitzend[45], diese meine [andere Hand] ist noch mehr Zuteilung-besitzend, diese meine [Hand] ist allheilsam, diese ist ist heilsam-betastend.' *ṚV* X,137,7 (=*AV* IV,13,7) schliesst: 'Mit den zehn-zweigigen(-fingrigen) Händen—die Zunge vorangehend beim Gesang—mit den gesund[46] machenden Händen, mit den beiden tasten wir nach dir.'

In die Behandlung ist mit dem Einschub'—die Zunge vorangehend beim Gesang-' eine weitere, wichtige Heilungsmassnahme angedeutet. Denn das Heillied, mit seiner schon vedischen Bezeichnung *mantra* (~ zum Meinen, Denken usw. ein Mittel), darf als bevorzugten Mittel für die Beseitigung aller Schädigungen und Erlangung oder Erhaltung des Wohlbefindens gelten. Der oft kunstvolle Bau der Liedtexte und zumal ein nicht selten betonter Abschluss, welcher die Überzeugung der Hilfe versichert, lässt den Eindruck entstehen, wie er modern durch Suggestion hervorgerufen wird. Diese vedische grundsätzliche Ausrichung blieb bis in spätere Zeiten ausgeprägt erhalten im *Kauśika-Sūtra*, dessen gesicherte Datierung leider nicht möglich ist[47].

Die einzelnen Heilungsabschnitte im *Kauśika-Sūtra* beginnen regelmässig mit dem Absingen eines *AV*-Liedes, welches üblicherweise mit seinem Anfangsworten im Text zitiert wird; nicht so selten sind noch weitere *AV*-Lieder eingeschaltet. Der kurze *Sūtra*-Stil[48] erschwert sehr eine Übersetzung und das Verständnis des Inhaltes[49]. An den beherrschenden Gesang sind weitere Opferbräuche angeschlossen, darunter auch Getränke und Speisen[50]. Wenn die hierbei nicht so selten verwandten Pflanzenbestandteile[51] durchmustert werden, so sind mehrfach ihre

---

[45] 'Zuteilung-besitzend (*bhaga-vant*, von *bhaj-* =zuteilen) bezieht sich auf die Heilung, wie darauf: allheilsam und heilsam zeigt. Später gewinnt der Ausdruck die Eigenschaft einer ehrenden Anrede für den Götterarzt und Lehrer in der *SuS*, doch ohne die ursprüngliche Bedeutung ganz einzubüssen.

[46] Die Übertragung durch 'gesund' entspricht dem Textwort *anāmayitnu*=nicht-krankmachend, also einer Verneinung, welche in einer ärztlichen Ausdrucksweise nicht selten eine betonte bejahende Eigenschaft hervorhebt. Wüst, Vergleichendes und Etymologisches Wörterbuch des Alt-Indoarischen (Altindischen), Zweiter Teil (S. 204, Heidelberg 1935).

[47] Textausgabe (mit Introduction) durch Bloomfield (New Haven 1890).

[48] Über *sūtra* vgl. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur Bd. 1 S. 230.

[49] Proben in Acta hist. S. 10 ff. oder NAL Nr. 138 S. 34 ff.

[50] Vedische Ausrichtungen haben ich auch in der späteren wissenschaftlichen Medizin der Inder erhalten, so etwa in der Kinderheilkunde *SuS ut* 27-38; Kinderärztliche Praxis, 23, Jahrg. S. 365-372 (Leipzig 1955).

[51] Caland, Altindisches Zauberritual (Amsterdam 1900) fügt der Übersetzung eine Textauswahl S. 187-188 eine Pflanzenliste bei, mit Belegen. In ihnen gibt er zu *8,16* in Anm. 10 bei *apāmārga* noch die wörtliche Bedeutung dieses Namens (wie auch bei einigen anderen Pflanzen) zu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Einwirkungen als Nährmittel wie auch als Heilmittel auszusprechen, so dass die äussere Behandlung der vedischen Priesterärzte nicht mehr ihre betonte Gültigkeit hat. Kritisch ist dieser Wandel mutmasslich darauf zurückzuführen, dass die einwandernden vedischen Arier anfangs der gewohnten Ernährung der ansässigen Bevölkerungen gegenüber Zurückhaltung zeigten, die sich erklärlicherweise besonders auf ihre (zugegeben) erprobten Heilpflanzen bezogen, so dass letzte erst nach und nach genutzt wurden.

Mit den hier gebrachten Darlegungen ist nur ein beschränkter und kurz-gefasster Auszug aus den vedischen Texten geboten worden, welche sich auf die umfangreichen Belange alter Anschauungen und ihre Erklärungen beziehen lassen. Von ihnen sind einzelne Gebiete, etwa jene der sogenannten Physiologie und Anatomie noch nicht berücksichtigt worden zu einem entwicklungsgeschichtlichen Überblick. Letzter und mannigfache sonstigen Vorsuasetzungen sind daher in Einzelheiten bei der Erörterungen späteterer Lehrtexte nachzuholen, um in die Entfaltung der ärztlichen Wissenschaft der Inder in ihren Sonderbedeutungen einzudringen.

"Alle in der indischen Litteraturgeschichte gegebenen Daten sind gleichsam wieder zum Umwerfen aufgesetzte Kegel"[52], zumal bei "der Lücke in der brahmanischen Litteratur Indiens vom ersten Jahrhundert vor bis zum dritten Jahrhundert nach unserer Ära[53], welche "die vier leeren Jahrhunderte" betrafen[54]. Wenn [vorweg gesagt] die Entstehung der Stammanteile der grossen ärztlichen Sammelwerke etwa um 500 angesetzt werden kann[55], so sind dabei nur drei Überlieferungen-sammen non zu berücksichtigen.

Als älteste ärztliche Handschrift kommen zwar die beiden Blätter aus Qyzyl (Ost-Turkistan) in Betracht, die nach Kritik ihrer Schrift von Lüders "kaum später als 200 n. Chr." beurteilt sind[56]. Sie betreffen eine Lehre der Fehler (*doṣa*)[57] in ihrer Wirkung auf den Geschmack (*rasa*).

Das Wort *rasa* hat in den Veden ausschliesslich die Bedeutung einer Flüssigkeit. Ihre Bewertung als Geschmack ist sprachwissenschaftlich erst nachträglich

---

[52] Whitney, Indische Grammatik (Übers. v. Zimmer), Einleitung S. XXI (Leipzig 1879).

[53] Max Müller, India, what can it teach us? (London 1883), Überstzg. von Cappeller, S. 70 (Leipzig 1884).

[54] Kritische Übersicht durch Wüst, Indisch S. 37 f. (Grundriss d. indogerman. Sprach- u. Altertumskunde II,4, Berlin 1929).

[55] Zuerst in JRAS 1932 p. 789-327.

[56] Acta hist. S. 40 ff. mit Abb.; vgl. MIO Bd. VII (1959) S. 202-203.

[57] *Deṣa*, oft als "Körpersaft", "Grundsaft" od. dgl. aufgefasst, ist ärztlich durchlaufend und grundsätzlich als 'Fehler' zu beurteilen. Jahrb. d. Museums f. Völkerkunde z. Leipzig, Bd. XVII S. 76-93 (Berlin 1960).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(denominativ) zu beurteilen, welche sich allmählich vollzog[58] und dann in *CaS sū* 26,9 allein in sechs Arten als gültig anerkannt wurde: Süss (*madhu*), Sauer (*amla*), Salzig (*lavaṇa*), Scharf (*kaṭu*), Bitter (*tikta*) und Herb (*kaṣāya*); doch kommen Ersatzbezeichoder Änderungen zuweilen[59] vor. Diese sechs Geschmacksarten entstehen aus einer unentfalteten (*avyakta*) Grundlage, welche schon in den Qyzyl-Blättern anerkannt erscheint.

Die betreffende Kurzlehre in den Qyzyl-Handschrift gliedert sich in drei Abschnitte (vgl. die beigefügte Übersicht), welcher [unter Korrektur] eine Vierteilung zugrunde liegt. In 7-9 beruhigen od. dgl. die Geschmacksarten jedesmal die Fehler, Galle, Wind und Schleim, wobei sie sonst übliche und meist eingehaltenen Reihenfolge (Wind, Galle und Schleim) nicht eingehalten ist, sondern ein Anordnung, die durch Verdaungsvorstellungen veranlasst sein kann. Denn in *10* sind drei bevorzugte Nährmittel nach gelehrten (Lehrern) angereiht, Sesamlöl, Schmelzbutter und Honig, welche wiederholt in den Texten der Sammelwerke wie Arzneien angesehen werden. Der letzte Abschnitt ab *11* betrifft neue, erweiterte Lehren (textlich durch caus. optativ im Sinne von 'dürfte' gekennzeichnet); in ihnen erscheinen die Fehler vermehrt und vermiudert, doch lässt sich wegen des Abbruches der Handschrift der Vorgang hier nicht restlos klären.

Die zeitlich nächste ärztliche Überlieferung enthält der 16. Abschnitt im Goldlanzsutra; sie ist "etwa um 300 n. Chr. verfasst worden", wie Nobel in seiner Textbearbeitung urteilt[60]. Die Lehraufgabe ist hier deutlicher durch die Fragen *1-4* umrissen, welche *Jalavāhana* an seinen Vater *Jaṭiṃdhara* richtet und von ihm in Lehren beantwortet werden: sie werden wegen Textstörungen der Überlieferung ab *8* hier wiedergegeben[61]: 'dabei ist von dem wissenschaftlichen (Arzt) die Vierwirkung, die von der Dreimonatsgliederung verschiedenen sechs Teitabschnitte im Wohlbefinden durch die sechs Umsetzungen[62] zu verstehen, wie in Regelfolge Speise, Getränk und Heilkraut. *9*. Krankheiten durch Windsteigerungen entstehen in

---

[58] Übersichts-Skizze der Entwicklung der Beachtung der Geschmacksarten in Acta hist. S. 39.

[59] So wird trotz der Bekämpfung von Ätze (*kṣāra*) als Geschmack in *CaS sū* 26,9 diese dann in den Ernährungsbeurteilung 27, 194 statt sauer eingefügt. Mitunter (*CaS vi* 8,6/29, *Nyāya*-Abschnitt) werden auch acht *rasa*-s gezählt. Regelmässig wird aber an der Sechszahl festgehalten; sie veranlasst sogar Verbindungen der einzelnen Geschmacksarten in allen Sammelwerken, so in dem Sonderabschnitt *SuS ut* 63.

[60] Supplement to the American Oriental Society Nr. 11 (Baltimore, Maryld. 1951).

[61] MIO Vol. VII S. 208 ff.

[62] Mit Umsetzung ist das häufiger gebrauchte Textwort *dhātu* übertragen, als substantiv. Infinitiv von *dhā-* = setzen, mit einer Grundbedeutung "an einen Ort hinschaffen" (Grassmann). PHMA Hft. 7 werden dazu Erläuterungen gebracht werden, auch in Hinblick auf weitere Verwendung als Fachausdruck in der Medizin zu beachten.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht I

zur Qyzyl-Handschrift 7 – 14

			Wind	Galle	Schleim
7.	Unentfaltet (*avyakta*)	beruhigt (*śam-*)		die Galle	
	Süss (*madhura*)	„		„	
	Herb (*kaṣāya*)	„		„	
	Bitter (*tikta*)	„		„	
8.	Ätzend (*kṣāra*)	bändigt (*nigrabh-*)	—	den Wind	
	Sauer (*aṃbla*)	„	—	„	
	Salzig (*lavaṇa*)	„	—	„	
	Süss (*madhura*)	„	—	„	
9.	Herb (*kaṣāya*)	beruhigt (*śam-*)		den Schleim	—
	Scharf (*kaṭuka*)	„		„	—
	Ätzend (*kṣāra*)	„		„	—
	Bitter (*tiktaka*)	„		„	—
10.	Sesamöl (*taila*)	vernichtet (*han-*)	—	den Wind	
	Schmelzbutter (*ghṛta*)	raubt (*har-*)		die Galle	—
	Honig (*kṣaudra*)	vernichtet (*han-*)		den Schleim	—
11.	Süss (*madhura*)	beruhigt (*śam-*)		die Galle	—
		vermehrt (*vivardh-*)		den Schleim	+
	Scharf (*kaṭuka*)	vermehrt		die Galle	+
		verdörrt (*viśuṣ-*)		den Schleim	—
12.	Salzig (*lavaṇa*)	beruhigt (*śam-*)	—	den Wind	
		vermehrt (*vivardh-*)		den Schleim	+
	Herb (*kaṣāya*)	mehrt (*vardh-*)	+	den Wind	
		beruhigt (*śam-*)		den Schleim	—
13.	Bitter (*tikta*)	mehrt (*vardh-*)	+	den Wind	
		beruhigt (*śam-*)		die Galle	—
	Sauer (*aṃbla*)	beruhigt (*śam-*)	—	den Wind	
		vermehrt (*vivardh-*)		die Galle	+
[14].	Unenfaltet (*avyakta*)	beruhigt (*śam-*)		die Galle	—
		[vermehrt]		den Schleim	[+]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Regenzeit, der Galle Aufwallen[63] fällt in den Herbst, so in der Winterzeit ein Zusammentreffen[64], Krankheiten durch Schleimsteigerungen entstehen im Sommer. *10.* Geschmeidige, heisse, salzige und saure Geschmacksarten sind in der Regenzeit (zu beachten), geschmeidige, süsse und kalte im Herbst, süsse, saure und geschmeidige in der Winterzeit, rauhe, heisse und scharfe in der Sommerzeit. *11.* Der Schleim in Steigerung wallt auf gemäss dem Genossenen, die Galle in Steigerung wallt auf gemäss dem zu Verdauenden, der Wind in Steigerung wallt auf gemäss dem Verdauten; derart ist dieses Aufwallen des Umsetzens (*dhātu*). *12.* Kräftigung bewirke man bei der Eigenart des Windes, Abführen beim Zurückwenden der Galle, das dem drei Eigenschaften Zufallende bei ihrem Zusammentreffen[64] und Erbrechen bewirke man in der Zwischenzeitteilung beim Schleim. *13.* Die Steigerung des Windes, die der Galligen, die ihres Zusammentreffens und die Steigerung des Schleims muss man in den Zeiteinteilungen kennen; und was die Zeit, ein Umsetzen (*dhātu*) und was ihre Anlage betrifft, muss man hinsichtlich der Speise, des Trankes und der Heilkräuter beachten.'

Die vierfache Berechnung der Wirkungen der Fehler, welche in der Qyzyl-Überlieferung nur in einer Dreizahl anerkannt sind, bringt in Abhängigkeit von den vier Jahreszeiten ungefähr um 400 n. Zw. auch das Bower Manuscript[65], in 1,93 wo (statt des 'Zusammentreffens' der drei Fehler) als ein vierter Fehler ausdrücklich das Blut gilt (ebenso in 1,*108*), wie dieses auch später noch wiederholt in den Sammelwerken beachtet wurde. Diese Abwertung des Blutes kann kritisch auf jene beim Opfer zurückgeführt werden[66], auch auf die Abscheu vor dem Menstrualblut, wie sie auch im Bower Manuscript I,*114* anschliessend angedeutet ist.

Schon in der *Jaṭimdhara*-Lehre ist der Geschmacksbegriff eigenschaftlich erweitert und mit Verdauungsvorstellungen verbunden. Das Bower Manuscript, welches sonst vorwiegend nur Rezept-Texte überliefert, nimmt zu diesen Aufgaben auch eingehender Stellung im Anschluss ab die Beurteilung vom Knoblauch, dessen Benennung *raśūna* mit indischer Beweiskraft für seine Wirkung auf Mangel

---

[63] Mit Aufwallen taucht hier der übliche ärztliche Fachausdruck (*prakup-*) für die Wirkung der Fehler auf.

[64] Das Zusammentreffen (*saṃnipat-*) zeigt eine weitere Berechnung zu einer Vierverwertung der ursprünglichen drei Fehler infolge der alten Viereinteilung statt der späteren Sechsteilung des Jahres.

[65] Hoernle, The Bower Manuscript...(Calcutta 1893-1912). Zu dieser sehr umfassenden Bearbeitung ist nachträglich noch eine besondere Textausgabe erschienen von B.S. Mohan, Nāvanītakam (Lahore 1925).

[66] Schwab, Das altindische Thieropfer (Erlangen 1886).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

an salzigem Geschmack[67] zurückgeführt wird. Der Text I.*13*ff. erläutert hierzu[68]:

'Infolge Mangel an salzigem Geschmack nennen sie ihn *raśūna;* auch seine Fachbezeichnung *laśuna* ist in der Welt bekannt, wie er mit vielen Benennungen im Sprachgebrauch der Gegenden heisst. Höre deswegen seine Geschmacksarten (*rasa*), Eigenschaften (*guṇa*) und Kräfte (*vīrya*) für die Heilungsanwendungen: *14.* Im Geschmack wie im Kochen[69] ist er als scharf angezeigt; im Kochen ist er anderseits als süss angesagt; er ist leicht, auch wegen seines Geruches schlecht verdaulich, heiss durch seine Kraft und als geschlechtskraftfördernd berühmt. *15.* Zufolge seines sauren, heissen und fettigen Zustandes ist er als Tilger der Macht des Windes von den besten Weisen verkündet und infolge seines süssen wie bittteren Zustandes ist er durch seine Geschmacksart ein Gallen-Beruhiger, zufolge seiner heissen, geschärften und bitteren Art ist er als Sieger über die Macht des Schleimes von den Kundigen angesprochen. So möge er alle Krankheiten niederschlagen in regelmässiger Ausrichtung als dreifacher Tilger der Fehler (*doṣa*[70]).

Die besprochenen Ausschnitte aus den alten Überlieferungen zeigen bereits eine ziemlich fortgeschrittene Entwicklung ärztlicher Lehren, die in den grossen Sammelwerken bewahrt und ausgebaut wurden. Zur Beurteilung der Bildung dieser Sammelwerke ist an die Mitteilung des chinesischen Pilgers *I-tsing* zu erinnern, der 671-695 Indien bereiste und in dem berühmten Kloster *Nālandā* (unfern von *Kāśī* oder Benares)[71] Buddhismus aber auch Medizin studierte. Er beruft sich auf "the eight sections of medical science", deren Titel er aufzählt; "but lately a man epitomized them and made them into one bundle. All physicians in

---

[67] Wie schon von Hoernle erwähnt ([65] p. 11, Anm. 7 der Übersetzung) wird der Name *raśūna* zerlegt in *ras-* (=*rasa* oder Geschmack) und *ūna*=unzureichend oder (unter dem häufigen Auswechsel von *r* und *l*) in *la-*(=*lavaṇa* oder salzig) und *śūna*=Mangel.

[68] Vgl. MIO Vol. VII S. 211 ff.

[69] Bei den Verdauungsvorstellung (wie in den *Jaṭiṃdhara*-Lehren *11* durch *jar-*=alt werden usw. erklärt) von der Speise wird hier [nach vedischen Anschauungen] ihr Kochen (*pāka*) in seiner entsprechenden Bedeutung als bekannt vorausgesetzt Nachträglich in I,*45* wird betont: 'Das Feuer (*agni*) aber ist die Wurzel (ursache) der Ernährung.

[70] Hier wird in den Überlieferungen zuerst Wind,Galle und Schleim zusamenfassend als *doṣa* bezeichnet, welcher nach der wörtlichen Ableitung von *duṣ-*=verderben nur als 'Fehler' bewertet werden kann; er wird in den gegen dreissig Belegen im Bower Manuscript ausschliesslich als "humour" von Hoernle übersetzt, so dass er (um dem Textinhalt gerecht zu werden) "vitiated" od. dgl. zufügen muss.

[71] Dey, The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India: Kâśi, Nâlandâ (London 1927).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the five parts of India practise according *to this book*"[72]. Die acht "sections" sind auf die acht Glieder (*aṅga*) oder Traktate (*tantra*) der Altmedizin (*āyurveda*=Lebenswissen) zu beziehen. Deren Titel werden in den Überlieferungen in so verschienen Anordungen aufgezählt, dass kritisch nicht ein zusammenhänges Lehrwerk annehmbar ist. Der Man. welcher ihre Lehren auszog (epitomized), darf auf den ärztlichen Lehrer *Vāgbhaṭa* bezogen werden[73]. Seine Lebenszeit ist kritisch etwa in das 6. Jahrhundert zu setzen; denn das überlieferte lately (unlängst) betrifft nach der indischen Zeitauffassung (die dem *I-tsing* übermittelt wurde) eine kürzere Spanne, als vedische Vorläufer, die oft als Lehrer berücksichtigt wurden.

Eingendatierungen der Inder sind für die Bildung der bevorzugten drei grossen Sammelwerke nicht nachweisbar und auch ihre Verfasser sind geschichtlich umstritten[74]. In allen Überlieferungen gilt die *CaS* als das älteste Sammelwerk. Es ist nach *Caraka* benannt, der einen Sinn-Namen ("Wanderer") trägt, worauf noch im 16. Jahrhundert von *Bhāvakamiśra* im *Bhāvaprakāśa* I,1,*65*[75] angespielt wird, während er anderseits bei Annahme eines Familiennamens unter die vedischen Lehrer versetzt wurde. Meist wird er für "the court-physician of the king Kaniṣka of Peshawar in the first century A. D."[76] gehalten, obwohl diese Datierung widerlegt worden ist[77]; denn für seine geburtshilfliche Leistung und seine Annährung an den Buddhismus des Fürsten findet sich in der *CaS* keinerlei Anhalt. Wie in den Kolophonen hervorgehoben bearbeitete *Caraka* den Traktat des *Agniveśa* (in *CaS sū* 13,*3* oder *si* 12,*93* umbekannt, wobei der Austausch *agni* (Feuer) und *vahni* (Flamme) auch für eine Sinnbezeichng spricht), dem dersten unter den sechs Schuler der Schule des *Ātreya* (*CaS sū* 1,*30*, 22,3), welche Anerkennung genoss. Die Stammanteile der *CaS* sind anscheinend nicht abgeschlossen worden, sondern in the ninth century A. D.[78] ergänzt und auch überarbeitet worden durch *Dṛḍhabala*, wobei eine Aufnahme der achtgliederigen Altmedizin erfolgt sein dürfte. Dieser Grundlage enstammen wohl die vielen Belege aus der *CaS*, welche ihr Alter im Bower Manuscript nachweisen

---

[72] Takakusu, A Record of the Buddhist Religion ... ... by I-tsing 127-128 (Oxford 1896).

[73] Centaurus Vol. 1 S. 97-116 (Copenhagen 1950-51).

[74] Vgl. dazu NAL Nr. 74 S. 28 ff., Nr. 138 S. 57 ff. und Acta hist. vol. VIII S. 16 ff.

[75] Ed. by L. Śāligrāma [Bombay 1930] (*samv. 1937, śāk. 1852*).

[76] So noch H. R. Zimmer, Hindu Medicine p. 50 (Baltimore 1948).

[77] JRAS 1932 p. 803 ff.

[78] Hoernle, JRAS 1909 p. 858. Vgl. auch JRAS 1908 p. 997-1028 und zuvor AS. Bd. I S. 29-49.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sollen[79]. Der sagenhafte Lehrer *Caraka* wäre somit später zu datieren, frühestens gegen 500.

Die *SuS* ist nicht nach *Dhanvantari* benennt, der regelmässig in ihren Texten als Lehrer an geführt ist, sondern nach *Suśruta*, dessen Name 'wholgehört~berühmt' im Bower Manuscript ein "epithet—of Divōdāsa"[80] ist, des Fürsten von *Kāśī* (Benares), in welchen sich der Gott *Dhanvantari* verleiblicht hätte. Die beiden Textstellen für die *SuS* im Bower Manuscript hätte selbst Hoernle seiner "floating medical tradition"[81] zurechnen können; sie entsprechen mit grosser Wahrscheinlichkeit den Anschluss der *SuS* an die Altmedizin. Wie die *CaS* ist auch die *SuS* in ihrem Textbestand umgearbeitet worden, so dass sogar von zwei verfassern gesprochen worden ist (Hoernle), welche beide *Suśruta* hiessen. In *SuS sū 3,43-45* findet sich ein Vermerk, der von Umsetzen der Textbestanteile berichtet, und zwar im Anschluss an das Gesamtinhaltsverzeichnis. Wie bei allen Sammelwerken ist der überlieferte Textbestand erst von den Kommentaren aus dem Beginn des laufenden Jahrtausend zu berücksichtigen. Nach der Einteilung der *SuS* und ursprünglich Zählung der Abschnitte (*sū* 1,*39*,*40*, *3*,*3*,*29*, 4,*5*, *ka* 8,*140*) ist anfangs nur von den acht Gliedern der Altmedizin die wundärztliche Heilkunde dargelegt und später im Nachtrag (*ut*) die übrigen sieben Glieder aufgenommen worden. Diese wundärztliche Sonderrichtung, welche wenigstens im Beginn indisch ungewohnt war, kann dazu beigetragen haben, dass sie trotz ihres Ursprunges in *Kāśī* in dem unfernen *Nālandā*-Kloster weniger beachtet und daher von *I-tsing* nicht erwähnt wurde. Mutmasslich liegt bei ihm aber der Beginn einer Umarbeiten der alten acht Traktate vor, nach der Zeit vom Bower Manuscript, soweit der Nichtnachweis der *SuS* in ihm genutzt werden. Jedenfalls ist *Suśruta* als eine sagenhafte Gestalt anzusehen. Kritisch ist ein Fremdeinschlag nicht ganz auszuschliessen, wenn die wundärztlichen Leistungen von *Jīvaka* in Betracht gezogen werden, die er (wie auch andere) in nordwestlichen *Takṣaśilā* erlernte[82].

Die *Vābhaṭa*-Lehren sind in zwei Sammelwerken überliefert, *VāH* und *VāS*. Ihre Texte stimmen oft und in grösserem Ausmass überein, so dass der *VāS*-Textbestand Lehrerweiterungen zeigt, die eigenartigerweise zumal von dem Indern auf einen älteren Lehrer zurückgeführt wurden[83]. Nach dem Kolophon in *VāH ut* 40 und den ausführlicheren Eigenangaben in *VāS ut* 50 (III,*480*b) könnte

[79] Hoernle[65] Introduction p. lix.

[80] Hoernle Bibl. Ind. N.S.Nr. 911 p. 2, note 3 (Calcutta 1897).

[81] Zu Introduction p. lix[79] JRAS 1909 p. 976, 877, 886, 890.

[82] Janus 32me A. S. 274 ff. (Leyde 1928); Centaurus Vol. 6 S. 68-81 (Copenhagen 1959).

[83] Vgl. Jolly, ZDMG Bd. 54 (1900) S. 260-274.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

immerhin *Vāgbhaṭa* als eine geschichtliche Person beurteilt werden. Beachtenswert ist, dass (gegensätzlich zur *SuS*) die Einteilung nach der Altmedizin in ihren acht Traktaten bewahrt wurde. Diese Besonderheit lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass das *VāH* praktisch ausgerichtet vorzüglich dem Bedürfnis des berufstätigen Arztes diente (daher auch seine Verbreitung). Mit einer derartigen Volkstümlichkeit kann übereinstimmen, dass die acht Traktate der Altmedizin auch nach ihrer Verarbeitung in den Sammelwerken doch noch weiter beachtet und überliefert wurden. Dafür zeugt trotz einer wissenschaftlichen Einleitung die *Cikitsākalikā* des *Tīsaṭācarya*[84]. Die *SuS* in ihrer, indisch etwas ungewöhnlichen wundärztlichen Ausrichtung, die bis zu einem Grade wenig weitere Überlieferungen beanspruchen konnte, kann als eine vereinzelte Lehre kritisch gelten, wenn sie auch weiterhin grossen Ruhm genoss. Obwohl die *CaS* (wie zuvor angedeutet) schulmässig mit der Übernahme der Altmedizin sich auch praktischen Erfordernissen anglich, zeigen ihre nicht seltenen ärztlichen Philosopheme und grundsätzliche Darlegungen, auch gegnerischer Anschauungen, die wissenschaftlicheste Entwicklung in der indischen Medizin.

Diese drei Schulen bewahrten in ihren Lehrtexten eine entsprechende Selbständigkeit, wenn auch aus praktischen Anlässen Übereinstimmungen mitunter zu beobachten sind. Letzte zeigen sich ferner in der Anlehnung an alte, vedische Vorstellungen, die meist durch die Altmedizin überliefert sein dürften, deren Gesamt-Textbestand nicht unmittelbar erhalten blieb; sie sind besonders dem Anhang (*ut*) in *SuS*, *VāH* und *VāS* zu entnehmen. Aber auch die Kommentare verweisen auf Wechselbeziehungen. Die schulische Selbständigkeit wurde zudem begünstigt, dass der Unterricht und die Weitergabe der Lehrtexte regelmässig mündlich stattfand, wie dieses ausdrücklich in *SuS sū* 3,*54* auch in Einzelheiten hervorgehoben wird[86]. Die gebundene Textart in *VāH*, welche zum Auswendiglernen diente, begünstigte nicht nur diese laufende Übermittlung der Lehren, sondern auch ein Bewahren der acht Glieder der Altmedizin, obgleich in ihren Rahmen bereits eine Scheidung von Krankheitsanzeichen und deren Behandlung durchgeführt wurde. Denn der Altmedizin war vermutlich und wesentlich in Heilbehandlungen ausgerichtet, bei denen wahrscheinlich nur ganz kurz Krankheitsursachen vorgesetzt waren. Kritisch ist eine entsprechende Entwicklung in der *CaS* (wenigstens teilweise) nicht mit ausreichender Sicherung zu verfolgen. Hingegen ist eine solche in der *SuS* wohl zu überblicken, zumal auf die Hinweise

[84] Textausgabe v. N. N. Mitra (Lahore [1925]). Vgl. auch Jolly, ZDMG Bd. 60 (1906) S. 413-468.

[85] SA Bd. 30 (1937) S. 51 ff.

[86] Notices of Sanskrit MSS. (Extra Number). A Catalogue of Palm-leaf ... ... by M. H. P. Śāstri. Hist. introduct. by C. Bendall, p. xxi (Calcutta 1905).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in *sū* 3,*43* ff. im Anschluss an das Verzeichnis des überlieferten Gesamttextes, der Unstimmigkeiten mit in der ursprünglichen Reihenfolge der Traktate der Altmedizin in *sū* 1,7 aufweist. Vgl. Ubersicht II. Trotzdem kann angenommen werden, dass auch in und bei diesen Textumgestaltungen die Überlieferung mündlich blieb. Erst die Entwicklung der Kommentartexte etwa zu Beginn des laufenden Jahrtausends dürfte einen zunehmenden schriftlichen Niederschlag begünstigt haben. Jedenfalls enstammt das älteste Manuscript der Sammelwerke aus Nepal erst dem Jahre 1183[86], wo günstigere klimatische Bedingungen bestanden und bei der gesteigerten Anteilnahme an Heilmitteln der Bedarf für ein schriftlichen Niederschlag vermutet werden kann. Bei dem sprichwörtlich ungewöhnlichen Gedächtnis der Inder ist es erklärlich, dass noch in der Jetztzeit der mündliche Textvortrag als verbindlich gilt[87]. Immerhin konnten mehrfache Kommentierungen Schriften verursachen[88]. Wenn zuvor aus dem 3.-5. Jahrhundert Handschriften der Ärzte aufgezeigt wurden, so widerspricht das etwas den vorgebrachten Beurteilungen. Dabei sind aber nicht nur die für die Erhaltung günstigeren Witterungsverhältnisse in Ostturkistan zu beachten, sondern auch die entfernten Länder, in die eine mündliche Weitergabe und ihre Bewahrung weniger günstig war.

Infolge der klimatischen Bedingungen sind in Indien auch sogenannte Realien, wie alle ärztliche Instrumente, nicht erhalten geblieben, nur vereinzelte Abbildungen. Von letzten ist eine Darstellung der Behandlung einer Augenkrankheit zu erwähnen[89] oder die Entfernung eines Zahnes mit einer Zange, die mit einem Strick ein Elefant zieht[90]; eine moderne Verwunderung kann durch ähnliche Massnahme in *SuS sū* 27,*14*[91] berichtigt werden. Alte Instrumente der indischen Ärzte sind nicht nachweisbar, nur ihre Schilderungen[92]; am ältesten dürfte ein Besteck für Hindu-chirurgen vor etwa 200 Jahren aus Kaschmir zu

---

[87] So wurden z. B. zur Textkritik in der *AV*-Ausgabe von Pâṇḍurang (Critical Notice) ausser Handschriften bis zum Alter von 400 Jahren gleichbewertet die mündlichen Vorträge lebender Inder herangezogen.

[88] Zu *SuS sū* ist beispielsweis eine Lehrtextausgabe G. Sen (Calcutta [1888-1893]) erschienen, welche gemeinsam die Kommentare von *Cakrapāṇidatta* und *Ḍallana* abdruckte.

[89] Kempers bringt eine Abbildung in Bijdr. Gesch. Genesk XVI (1936).

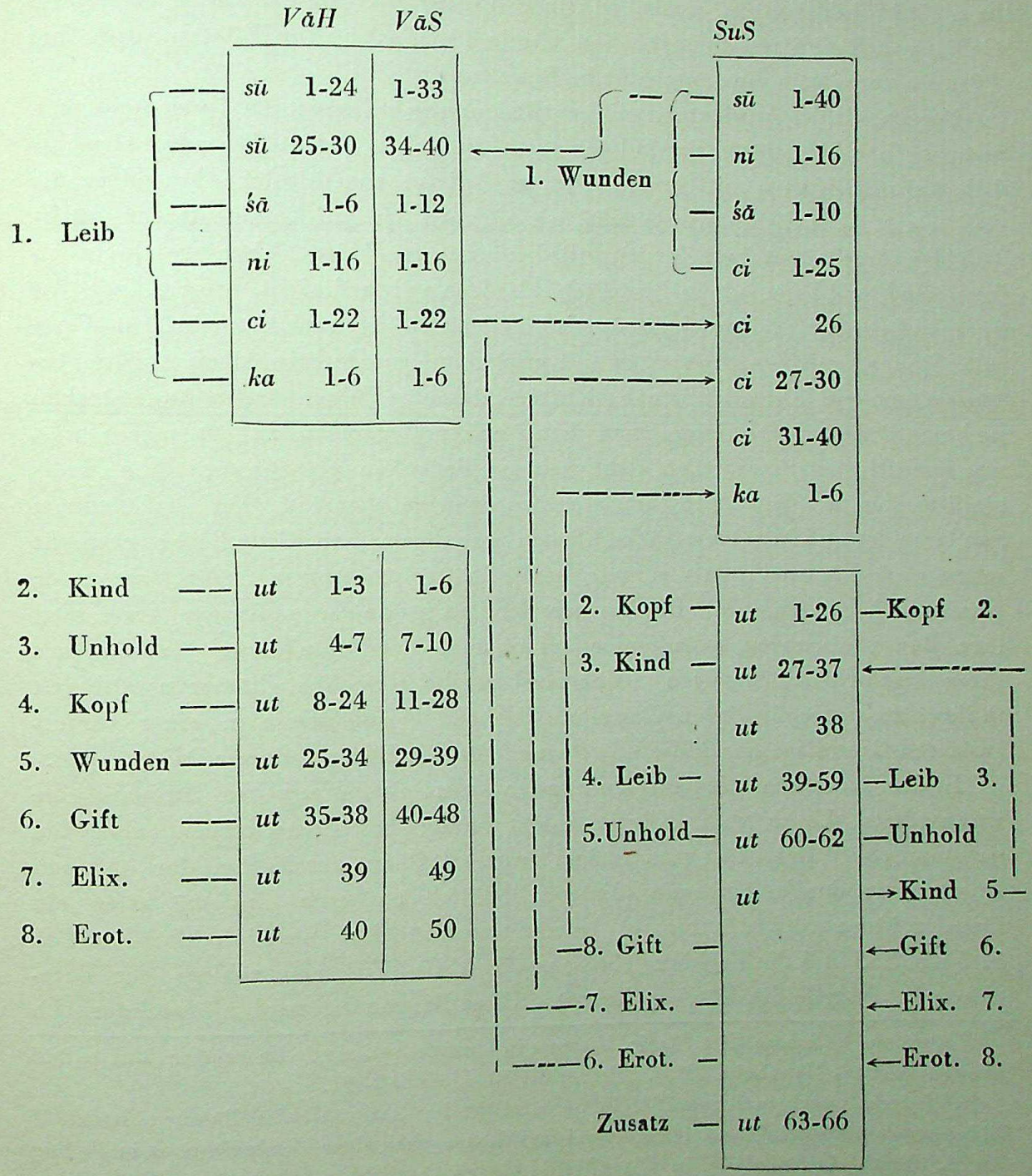
[90] Abb. 139 nach Smith durch Jolly in "Das Licht des Ostens" (Stuttgart-Berlin-Leipzig o.J.).

[91] Osiris Vol. XIII S. 390-391 (Burgis 1958).

[92] SA Bd. 36 (1952) S. 221-260. Vgl. auch L. A. Ravi Varma, The Journ. of Orient. Research Madras Vol. 26 (1958) p. 6 ff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht II



Die Nummerierung betrifft die Aufzählung der Traktate der Altmedizin, wie sie in *VāH* bzw. *VāS* und in *SuS sū* 1, dann in *sū* 3 berechnet ist. Vgl. NAL Nr. 138, S. 621.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vermerken sein[93]. Nur aus Tibet stammen Abbildungen[94]. Die *SuS*- und *VāH*- bzw. *VāS*-Schilderungen, zumal in Benennungen von Instrumenten nach dem Gebiss von Raubtieren, Schnabel von Vögeln oder Formen von Blättern usw. bei Pflanzen vermitteln eine anschauliche Bewertung.

Bereits mit der Ausdeutung solcher Benennung beginnen die Untersuchungen semantischer Fragen[95]. Sie sind gerade auf indischen Gebiet besonders beachtlich, haben sich auch mit Etymologien zu befasst, zumal solche besonders die *SuS* bringt. Die Etymologie (*nirukti*, wie oft noch im *SuS*-Kommentar ausdrücklich hervorgehoben) betrifft den "Bedeutungs*grund*" ist daher geschichtlich beweisend, und kann nicht historisch als Spielerei aufgefasst werden, wie das sprachwissenschaftlich geschehen ist[96]. Anderseits bieten aich auch Text-Worte oder Stellen, welche nicht verständlich erscheinen; gerade bei solchen Anlässen betonte einmal ein führender Sprachgelehrter[97], dass eine Vergenwärtigung anzustreben und eine Bedeutungsbestimmung aus heutigen Anschauungen zu entwickeln wär, was geschichtswissenschaftlich nicht weniger Bedenken einschliesst. Der Medizinhistoriker, welcher sich um Textbedeutungen bemüht, hat auf seinem Sondergebiet und in seinen Rückschlüssen zu allgemeinen Grundlagen garnicht selten den Eindruck, dass er nur behelfsmässig übertragen kann, wenn er verständlich bleiben will. Die Eigenart der Denkweise der indischen Ärzte setzt ihre Beweisführungen ganz anders zusammen, als die moderne Medizin (mit ihrer geschichtlich häufigen Anlehnung an die Griechen, Römer usw.) bereit in ihren zusammenfassenden Gesamteinteilungen, beispielsweise in einer vorausgesetzten Grundlage durch die "Anatomie" für den Boden weiterer Darlegungen.

In der indischen Medizin kann zwar bis zu einem gewissen Ausmass eine vorausgesetzt Lehre vom Körper nicht völlig bestritten werden, aber ein "anatomischer" Begriff ist ganz anders geartet. Denn bereits bei der üblichen Übertragung durch Anatomie (die geschichtlich auf eine *anatomē* oder ein Zerschneiden zurückzuführen ist) bedeutet ausdrücklich und inhaltlich in *CaS śā* 7 wie *SuS śā* 5 die Fachbezeichung *saṃkhyā* das Zusammenzählen oder Berechnen der Anteile des Körpers (*śarīra*). Diese Benennung wird als rechnerische

[93] Aus dem Wellcome Hist. Medic. Museum in London; vgl. medio bhoeringer 2'61 p. 8-16 (overseas edition, Mannheim 1961). Ferner SA 30 (1937) S. 91-97.

[94] Wiederholt nachgezeichnet (SA Bd. 30 S. 91) ist die Gesamttafel im Rahmen der zwölf Bilder aus dem Medizinkloster lChags-po-ri bei Lhasa nach einer Nachzeichnung in Peking von L. Veith in "Medizin in Tibet" Bild 8 veröffentlicht worden (Bayer-Leverkusen [1960]).

[95] Kronasser, Handbuch der Semasiologie (Heidelberg 1952).

[96] Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. II. Historische Einführung und Dhātupāṭha, § 6 (Heidelberg 1919).

[97] MIO Bd. IV S. 310 Z. 11-13.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Austeilung (*vibhajya*) in *CaS* kommentiert. In diesem Sinne braucht *VāH śā* 3 und *VāS śā* 5 diesen Titel *vibhāga*-Austeilung (der Körperbelange oder *śārīra*).

Aber auch der Körper selbst wurde schon frühzeitig nicht stofflich bewertet. Ausser auf eine Etymologie in *ŚpBr* VI,1,*1*/*1*[98] ist auf *Garbha-Upaniṣad* mit ihrer ärztlichen Gesamtausrichtung zu der Frage nach der Übersetzung durch Deussen zu verweisen: "Warum heisst er "der Körper" (*çarîram*)? Weil in demselben Feuer angelegt sind (*çriyante*), nämlich das Erkenntnisfeuer, das Sehensfeuer und das Bauchfeuer." Die Bestimmung der Bedeutung des Körpers ziehlt also auf eine Feuer-Bewertung [welche an vedische Anschauungen zu erinnern scheint], aber nicht auf eine stoffliche Einschätzung, welche auch nicht in den folgenden Schilderungen zum Ausdruck gelangt.

Zum modernen Begriff der Anatomie könnte aber ein Beleg in *SuS śā* 5,*49* vorgebracht werden, wenn er auch dem *Saṃkhyā*-Abschnitt erst spät angehängt worden ist. Dort wurde die Leiche eines Menschen durch Umhüllungen und einen Käfig geschützt durch sieben Tage in einem Fluss galagert. Der mazerierte Leichnam[100] wird dann mit besen- oder büstenartig hergerichteten Schilf, Bast, Gras oder Hanf von der Haut bis zu tieferen Lagen abgeschabt; er sollte anscheinend einen nicht selten beachteten skelett-artigen Anblick gewinnen[101], aber ohne Messer-Anwendung. Letzte könnte zwar bei der vorangehenden Entferung der Eingeweide[102] (vor der Einlagerung in das Wasser) vermutet werden, selbst wenn sie nicht erwähnt wird, berechtigt aber nicht zur Gesamtbeurteilung von "dissection" oder *anatomē*, so dass darnach ein anatomische Begriff gefolgert werden kann.

Vor allem ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Lehre von den Körbelangen garnicht mit ihrer Berechnung (*saṃkhyā*) beginnt, sondern in allen

---

[98] Nach der Übersetzung von Eggeling, "because the breaths did so resort (sri) thereto, therefore also the breaths (vital airs, and their organs) are elements of excellence (srî). And because they resorted to the hole (system) therefore (this is called) body (sarîra)."

[99] Sechzig Upanishad's des Veda S. 610 (Leipzig 1921).

[100] Zur Mazeration von Wasserlehen in der Donau führt Max Richter, Geschichtliche Diagnostik und Technik, S. 203 (Leipzig 1905) an, dass eine teilweise Ablösung der Haut schon nach 6-8 Tagen erfolgt.

[101] Über Skelett-Darstellungen: Asia Major Vol. II (F. W. K. Müller-Festschrift 1925) S. 531 ff.

[102] Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Osteology or the Bones of the Human Body (Oxford 1907) übersetzt den Text: *nihsṛṣṭāntrapurīṣam* p. 117: "Having removed all excrementation matter from the entrails", als determinativ (*tatpuruṣa*). Der Ausdruck ist aber doch kopulativ (*dvandva*) aufzufassen: 'nach Herauswerfen der Eingeweide und des Koted'! Dabei dürften die Eingeweide (*antra*) auch auf die der Brusthöhle zu beziehen sein, welche garnicht im Text erwähnt wirde, wenn vermeintliche anatomische Belehrungen vorausgesetzt würden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sammelwerken mit einer breiten Belehrung über die Entstehung des Mensche, mit der Embryologie; diese beschränkt sich nicht nur auf körperliche Anteile. Immerhin liegt die Embryologie oder die Entwicklungsbildung in einzelnen Körperanteilen ausdrücklich zugrunde. Schliesslich ist der Abschnitt der Aufzählung einzelner Bestandteile des Körpers und ihrer Zusammenfassung lediglich eine Einschubabhandlung in dem Gesamtabschnitt der körperlichen Belange, an welchen mannigfache Folgerungen angeschlossen sind. Damit ist grundsätzlich die Verschiedenheit des modernen Begriffes Anatomie gegenüber den indischen Bewertungen aufgezeigt.

Aus Erfahrungen beim vedischen Tieropfer waren Körperbestandteile bekannt, so bei oft erwähnten Austreibung des Unholdes *Yakṣma* aus dem Leibe des Kranken, wobei im Liede *AV* XX,99,*17-23* der Eindruck einer ursprünglichen Aufzählung besteht[103]. Bei dem seltneren, aber sehr beachteten Ross-Opfer in *ṚV* 1,162,*18* wird eine Vermittlungen einer Erkenntnis der Anteile durch "laut benennen" (*anughuṣ-*) betont. Wenn auch manche Namen nicht bestimmbar sind, auch später ausser Gebrauch kamen, so kann doch ein Zusammenhang mit Einzelheiten in der wissenschaftlichen Körperlehre kaum bestritten werden[104]. Diese wird regelmässig in *CaS sā* 7,5, *SuS śā* 5,3, *VāH śā* 3,1 und *VāS śā* 5 einleitend auf die beiden Arme wie Beine, Haupt (mit Nacken oder Hals) und Rumpf verteilt und jene 'sechs Glieder' als Gesamtkörper zusammengefasst. Der Sechszahl werden dann die Nebenglieder (*pary-aṅga*, umher befindlichen) Glieder aufgezählt: 'Schädelanteil (*mastaka*), Bauch, Rücken, Nabel, Stirn, Nase, Kinn, Blase, Nacken[105] je einzeln; Ohren (*karṇa*), Augen (*netra*), Schläfen, Schultern, Wangen, Achselgruben, Brüste, Hoden, beiderseitige Anteile, Hüften, Kniee, Arme, Schenkel usw. zu je zweien; zwanzig Finger und Zehen; Strömungen (*srotas*) sind [noch] genannt zu werden; so ist der Nebenglieder Austeilung (*vibhāga*) angesagt'. Die Aufzählung ist *SuS śā* 5,4 entnommen, da die Wundärzte wegen ihrer Eingriffe besondere Anteilnahme an den Bestanteilen des Körpers hegen mussten. Für eine moderne Betrachung dürfte aber diese Zusammensetzung merkwürdig eascheinen, kann auch zu unrichtigen Anschauungen leiten. Zu späteren Bestimmungen sind daher auch einige Sanskritworte eingeklammert beigefügt. Besonders veranlasst eine wohl Frage der Abschluss durch die Strömungen, warum diese als 'Nebenglieder' zu gelten haben, worauf hier schon eingegangen wird.

---

[103] MIO Bd. IV S. 289-290.

[104] SA Bd. 28 (1935) S. 229-263.

[105] Die Schwierigkeiten einer Bestimmung von körperlicher Bezeichnungen schon in vedischen Zeiten veranlasste Hoernle im JRAS 1906 und 1907 zu Untersuchungen, wobei 1906 p. 916-922 *grīvā* abschliessend als "the anterior or the posterior part of the neck" angesprochen wurde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Innerhalb der folgenden Aufzählung einzelner Gruppen nimmt *SuS śā 5,10* zur letzten Frage Bezug: 'Horchend (*śravaṇa*~Ohr), führend (*netra*~Auge), redend (*vadana*~Mund), riechend (*ghrāṇa*~Nase), Aftergang (*guda*) und Harnlasser (*meḍhra*) sind die neun Strömungen der Männer nach aussen;und diese sind bei Frauen noch die weiteren drei: die zwei in den beiden Brüsten und eine nach unten führende (Strömung)'. Es sind hier garnicht Körpergebilde, etwa Organe, erklärt, sondern nur Strömungen, die höchstens behelfsmässig als Funktionen beurteilt werden könnten.

Die Eigenart dieser grundsätzlichen Bewertung als Nebenglieder wird nicht dargelegt, sondern als bekannt vorausgesetzt; sie ist nicht durch die Wundärzte geschaffen worden, sondern alten allgemeinen Vorstellungen entlehnt. Sie zeigt anderseits aber doch eine wissenschaftliche Ausrichtung der wundärztlichen Lehre, welche sich in erster Linie auf unmittelbare Beobachtungen stützen musste, auch in der körperlichen Beurteilung, und kommt dann auch zur Geltung, jedesmal zahlenmässiger berechnung: In *11* werden sechszehn Sehnen (*kaṇḍarā*) gezählt und auf die Körperteile bezogen, welchen in *12* netzartige Gebilde (*jāla*) angefügt werden. Sechs Ballenarten (*kūrca*, etymologisch "Büschel") folgen in *13*. Alle diese Namen und ihre besondere Bedeutung sind schwer bestimmbar.

Nähte (*sevanī*) werden in *15*, Zusammenstösse (*saṃghāta*) in *16* und auf letzte bezogene scheidende Linien (*sīmanta*) in *17* aufgezählt wie zu einer Einleitung zu der Knochenlehre, welche allgemein sehr beachtet wurde, von Hoernle ausführlich bearbeitet[102]. Nach vedischem Vorgang und in Anlehnung an die Beziehungen der Gross- zur Kleinwelt werden in allen ärztlichen und nicht-ärztlichen Überlieferungen, wie die Tage im Jahr dreihundert und sechzig Knochen im Menschen gezählt. *SuS śā 5,18* führt die Zahl dreihundert ein, die *VāH śā 3,16* (auch *VāS śā 5*) zwar erwähnt, jedoch ohne beizupflichten. Die Ursache für diese Neuerung in *SuS* kann nicht aufgezeigt werden. Aber jedenfalls zeigt sich überall die beherrschende Wertung der Zahl. Denn sie wird bei meist sorgfältiger Berechnung trotz zuweilen wechselnder einzelner Knochenanteile stets beibehalten.

Von Formen erwähnt *SuS śā 5,20*: 'bei Knie, Gesäss, Schulter, Wange, Gaumen, Schläfe und Schädel *kapāla* (Schale); bei Bisszähnen *rucaka* (licht); bei Nase, Ohr, Nacken und Augenbehälter *taruṇa* (jung-zart); bei Rippengegend, Rücken und Brust *valaya* (reifenartig); die übrigen *nalaka* (rohrartig) als Fachausdrücke.'

Nach der Aufzählung der 'Fugen'[106] sind *SuS śā 5,27* entsprechende Hinweise

---

[106] *Sandhi* wird regelmässig als "Gelenk" übertragen, hier aber (Ableitg. b. *saṃ-dhā-* = zusammensetzen) als 'Fuge', die *SuS śā 5,24* als Bewegung besitzend (*ceṣṭāvant*) und feststehend (*sthira*) unterscheidet. Denn wie der folgende Text zeigt, werden nicht nur Gelenke geschildert: dabei beansprucht die Übersetzung keine gesicherten Ergebnisse, zumal bei den Fachbezeichnungen: sie ist nur durchgeführt für einen Überblick, dass hier Gestaltungen erläutert werden, wie am Schluss auch betont ist.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

auf acht Gestaltungen zu entnehmen: 'bei Fingern oder Zehen, Hand- und Fuss-wurzeln, Knien und Ellenbogen *kora* (Knospe?); bei Schultern, Leisten und Bisszähnen *ulūkhala* (Mörser); bei Schulterblatt, After, Scham und Gesäss *sāmudga* (hülsenartig); bei Nacken und Rückgrat *pratara* (überbrückend); bei Schädel und Hüftpfannen *tunnasevanā* (Stichnaht), beiderseits der Kinnbacken *vāyasatuṇḍa* (vogelschnabelartig); bei Kehle-, Herz-, Augen- und *kloman*[107]- Röhren *maṇḍala* (Ring); bei Gehörverbindungen *śaṅkhāvarta* (Muschelwindung). Bei diesen sind durch die Benennungen ihre Gestaltungen meist erläutert worden.'

Gegenüber den Knochenschilderungen erscheinen die Fugen eingehender erklärt, was auf eine art funktioneller Beurteilung zurückführbar ist, aber auch auf praktische Beobachtungen. Letzte werden jedenfalls bei den Bruchverletzungen der Knochen aufführlicher geschildert[108].

Als nächste Gruppe werden die Sehnen- oder Bändergebilde (*snāyu*) aufgezählt ab *28*. In gebundenen Text ab *30* werden sie als *pratānavant* (mit Ausläufern versehen) auf Glieder (Extremitäten) und alle Fugen bezogen; als *vṛtta* (rund-gedreht) auf die (in *11* erwähnten) sehnenartigen Gebilde (*kaṇḍara*); als *śuṣira* (Hohlrohr) auf der rohen und gekochten (Speise) Lagerung und Harnblase; als *pṛthula* (breit) auf Seiten, Brust, Rücken und Haupt.'

Schliesslich werden ab *37* die 'Fleischstücke' (*peśī*[109]) aufgezählt und (wie alle Anteile zuvor) auf die sechs Glieder des Menschen verteilt. *Peśī* wird regelmässig als "Muskel" übersetzt. Wenn dabei die modern erkannte Kontraktionsfähigkeit des Muskels für indische Anschauungen vorausgesetzt wird, so ist das irreführend, etwa wenn z.B. im Harnlasser (*meḍhra*=zum Harnen (*mih-*) ein Werkzeug (*-tra*) bei geschlechtlicher Erregung in *37* (oder *41*) den indischen Ärzten die Erklärung durch einen Muskel unterstellt würde. Denn grundsätzlich wird die jetzige Muskelfunktion in der indischen Medizin auf den Wind ursächlich bezogen. Nirgends kann in den Beispielen eine indische Kenntnis des kontraktiblen Muskels nachgewiesen werden, auch nicht bei als besondere Fleischanteile der Frauen angesprochen, etwa in jeder ihrer beiden Brüste zur Zeit geschlechtlicher Reife in *32*.

---

[107] *Kloman* wird regelmässig als "die rechte Lunge" aufgefasst, etymolog. erklärbar: vgl. Mayrhofer, Kurzgef. etymolog. Wörterb. d. Altind. (Heidelberg ab 1953), Medizingeschichtlich ist wenigstens später nur als Durststelle erklären: SA Bd. 39 S. 134-144.

[108] Ergebnisse d. Chirurgie u. Orthopädie, Bd. XXXV S. 230-245 (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1949).

[109] Mayrhofer gibt in seinem Wörterbuch[107] etymologisch nur die alleiniger Bestimmung an: "ein Stück Fleisch"..... "Zu *piṁśáti* in seiner (älteren) Bedeutung "schneidet (Fleisch) zurecht, haut aus", wozu u. a. auf Gobhila[gṛhyasūtra IV,2,*12*] verwiesen wird.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Beachtung des Körpers erstreckt sich bei den Wundärzten auf den ausführlichen Sonderabschnitt *SuS śā* 6 (gleichfalls unter Zählungen, die auch sonst häufig sind), welcher das *marman* betrifft. Dieser Fachausdruck bezieht sich auf Gegenden des Körpers, bei deren Verletzung früher oder später der Mensch sterben muss. Daher hat der Wundarzt diese Stellen bei Eingriffen zu meiden. Eigenartig ist dabei ein Hinweis *33;* 'daher soll bei den beiden (Hand- und Fuss-*marman*, *31*) die Hand wie der Fuss um-herum in Richtung des Handgelenks und der Fussknöchel abgeschnitten werden.' Diese Aufforderung ist wohl in *VāH śā* 4,*66* entlehnt worden: "Ist eine vitale Stelle verletzt, schneide am schnell das Glied vom Gelenk aus ab". Nur diese Belege, aus der Körperlehre, sind zum Nachweis der Durchführung einer Amputation aufzuzeigen, welche beabsichtigt war. Denn die Erwähnung in *VāH ut* 26,*27* (gleichlautend *VāS ut* 31), dass eine Extremität ganz und gar abgeschnitten war, bezog sich auf einen Verwundungsvorgang, unabhängig vom Willen des Arztes; die abschliessende Behandlung [wohl der Altmedizin entnommen] erfolgt durch Abbrennen [der Wundfläche zur Stillung der Blutung] und dann durch Anwendung von Sesamöl.

In der an Nennung der Nebenglieder angeschlossenen Einführung *SuS śā* 5,*5* werden Stichworte für weitere Lehren aufgezählt, welche in diesem Abschnitt nicht weiter erläutert werden. Sie beginnen mit den Häuten (*tvac*) und *kalā*-s, denen die einleitende Lehre *SuS śā* 4 gewidmet ist. Die sieben Hautschichten, in ihren Anteilen (*bhāga*) nach verschiedener Unterteilung der Dicke eines Reiskornes berechnet, tragen Benennugen mit farbähnlichem Anschein und werden auf den Sitz von Hautkrankheiten bezogen.

Die *kalā* wird dann ab *8* unterschieden und benannt nach unmittelbar beachteten und angreihten Stoffen: Fleisch (*māṃsa*), Blut (*rakta*), Fett (*medas*), Schleim (*śleṣman*), Kot (*purīṣa*), Galle (*pitta*) und Samen (*śukra*), welche jedesmal in angekündigten Versen geschildert werden. Dabei kann *kalā*, als eine Masseinheit[110] gelten, wie bei einer örtlichen Begrenzung. Denn in *6* wird vorweg erklärt zu *kalā*: 'Wie der Kern gesehen wird, wenn ein Holzstamm durchgeschnitten wird, so wird die "Schicht"[111] gesehen, wenn Fleich durchgeschnitten wird'. Offenbar ist hier ein Vergleich hergezogen, wie er sich etwa auf einem Querschnitt als Jahresringe eines Baumes oder anderer Pflanzen bietet. Dabei ergeben sich aber auch Rückschlüsse für Zeit-Bemessungen, welche an sich nicht auf indische Anschauungen übertragen werden können. Aber schon in *SuS sū*

[110] Wie schon Grassmann zum *ṚV* bestimmt auch Mayrhofer etymologisch *kalā* als "kleiner Teil, ein Sechzehntel", unter Beachtung von "kalalam", was Burrow dravidisch ableitete: so Ph. N. Bose, Śilpa-śāstram p.xx (Lahore 1928).

[111] Mayrhofer erklärt etymologisch als "Lage, Schicht, Bestandteil" den Ausdruck *dhātu* [welcher später noch eingehender besprochen wird].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

14,13-14 wird eine Stoffwechsel im menschlichen Körper zeitlich durch *kalā* bemessen. Ferner wird zuvor in *sū 6* etymologisch[112] *kalā* nicht nur wörtlich gleich Zeit oder *kāla* gesetzt, sondern auch sprachlich durch ein Treiben (*"saṃkalayati kālayati vā"*) in dieser Bedeutung bestimmt. Jedenfalls sind 'räumliche und zeitliche Anschauungen'[113] in den indischen Begriffen mit einander verbunden.

An den Samen, als letzten der Siebener-Reihe, die von je einer *kalā* getragen wurde, konnte (wie selbstverständlich) als männlicher auch der weibliche Fortpflanzungsstoff (*ārtava*) in *24* noch angefügt werden, zumal die beiden vorhergehenden Lehrabschnitte eine embryologische Ausrichtung der Körper-Lehre eröffnet hatten. Allerdings trat das *ārtava* nicht mehr in der Schwangerschaft[114] in Erscheinung, von der die folgenden Lehren wieder ausgehen, nämlich von den Bildungen der einzelnen inneren Körperanteile des werdenden Menschen, wie in *SuS śā* 4 geschildert :

'*25.* Beim Embryo (*garbha*) sind Leber und Milz aus Blut enstanden[115]; aus dem Schaum des Blutes entsteht der *phupphusa*[116]; aus der Ausscheidung (*kiṭṭa*) vom Blut entstammt der *uṇḍuka*[117].' Der Text geht dann in eine gebundene

---

[112] Im Kommentar zu *3* wird zweimal durch *nirukti* diese Bedeutung von *kalā* bestätigt.

[113] Vgl. Acta hist. S. 61 ff.

[114] Im Text wird erklärt, dass in der Schwangerschaft 'das *ārtava* nicht gesehen wird', weil seine Strömungen durch den Embryo versperrt sind; es gelangt in die Brüste und in die Nachgeburt (*aparā*). Der Vorgang könnte dazu verleiten, *ārtava* als Menstrualbut aufzufassen, zumal ein Anblick von *ārtava* nicht gesichert ist. Denn erst nach Ablauf der Regel gelten in *SuS śā* 3,*6* zwölf Nächte als die empfohlene Zeit (*ṛtu*) für die Erzeugung von Nachkommenschaft, wobei '*ārtava* [aus *ṛtu* Gezogen] gesehen wird'; jedoch wird im Text zugesetzt: 'nicht gesehen wird das *ārtava*' wie nämlich einige bebehaupten.'

[115] Leber und Milz waren bekannt. In der Blutlehre *SuS sū* 14,*4* entsteht in ihnen das Blut, wie auch sonst in den Sammelwerken beide wiederholt erwähnt werden, aber ohne dass eine Herkunft ersichtlich ist. Die Vermutung eine Einwirkung aus Kleinasien liegt nahe, wozu vieles Schrifttum bereit stünde, z.B. Stieda, Anatomisch-archäologische Studien (Wiesbaden 1901). Eine solche Ausstreung könnte im Nachweis begründet werden durch die merkwürdige und befestigte Seitenvertauschung von Leber und Milz bis nach Ostasien bis nach Japan (Asia Major Vol.II,S.556 ff.); sie ist noch im 19. Jahrh. in Persien nachweisbar (Polak, Persien Bd. 2 S. 232, Leipzig 1865).

[116] *Phupphusa*, eine lautnachahmende Wortbildung, etwa wie *phut—* = pusten, könnte deswegen auf die Lunge bezogen werden, aber ohne das deren moderne Kenntnis vorausgesetzt werden kann: vgl. SA Bd.39 S.141 ff.

[117] *Uṇḍuka*, wird von Mayrhofer als Magen, allerdings ungenügend erklärt, angesprochen, was bedenklich ist, weil die alten Inder einen Magen nachweislich nicht kannten. Einige Bemerkungen in SA Bd.28 S.260 hilfen zu einer Bestimmung nicht weiter.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Redeform über, welche nicht alt sein muss, jedenfalls als eindrucksvoll und verbindlich zu gelten hat.

'*26.* Aus Blut entstanden und auch von Schleim besteht der Vorsatz[118], wie weiterhin vermerkt; ihn reinigt[119], durch die Galle gekocht, auch der Wind. *27.* Von daher entstehen seine Eingeweide, After und Blase bei dem Leiblichen im Bauch infolge vom Hinzublasen bei dem, was gekocht wird, was einen Glanzkern besitzt. *28.* Als Kern von Schleim und Blut entsteht die Zunge. Wie zielmässig der mit Hitze verbundene Wind die Strömungen zerreissen lassen dürfte *29.* und nach Eindringen auf den zubereitete (Bestand) die Fleichstücke austeilt, so dürfte er zu Fett und geschmeidig-nehmend zu Sehnen und Adern[120] gelangen; *30.* von den Adern (erfolgt) ein mildes Kochen, von ded Sehnen ferner ein hartes. Durch den gewohnten Zusammenhang der Lagerung[121] bewirkt er (der Wind) das Werden der Lagerung.'

Danach in Prosa : '*31.* Aus einem Vorsatz[118] von Blut und Fett (enstehen) die Nieren (*vṛkka*[122] aus einem Vorsatz von Fleich, Blut, Schleim und Fett die Hoden (*vṛṣaṇa*); aus einem Vorsatz von Blut und Schleim entsteht das Herz (*hṛdaya*), an welches die Blasrohre, welche Atem führen, sich anschliessen[123], von ihm abwärts sind links Milz und *phupphusa*[116], rechts Leber und *kloman*[107]; das Herz ist besonders der Standort der *cetanā* (Erleuchtun[124], wenn dieses von Finsternis (*tamas*) verhüllt wird, so schlafen alle atmenden (Menschen). Und dazu entsteht (die Lehrstrophe) : *32.* Das Herz gleicht völlig einem Lotos mit abwärts gerichteter Blütenspitze[125], im Wachen öffnet sie sich, im Schlafen schliesst sie sich.'

---

[118] *Prasāda* gilt als "Klarheit". Nach seiner Ableitung von *pra-sad-* würde die Wortbildung etwa einem (geklärten) 'vorsatz' entsprechen, wie er bei der Bereitung von einem Gärtrank entsteht (z. B. *ŚaB* XII,9,*1-2*), eine Voraussetzung, welche hier wahrscheinlich ist. Im Kommentar wird *prasāda* als *sāra*~Kernstoff angesprochen.

[119] Zu der schon vedischen Bedeutung von (*anu-*) *dhīvati*= er "reinigt" vgl. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen Bd.2 S. 101.

[120] Adern und Sehnen werden sehr oft in den Texten zusammen genannt.

[121] Das Textwort *abhyāśa* wird als "Erlangung, Erreichung aufgefasst" wegen der Ableitung von *aś*—= erreichen. Eine andere Bedeutung von *aś*-= essen dürfte hier der Sachlage entsprechen, so 'Speise' wenigsten begefügt ist.

[122] Vgl. SA Bd. 28 S.248-249.

[123] Vgl. Janus 41. Jaarg.(1937) S.261 ff.

[124] *Cetanā* wird als "Bewusstsein" aufgefasst: im Anschluss an diese geistige Ausrichtung ist die Bedeutung 'Erleuchtung' in indischer Bewertung entwickelt in Indo-Iran Journal Vol. III S.259-281 ('s-Gravenhage 1958).

[125] Für 'Blütenspitze' bringt der Text das Wort *mukha*=Mund, womit nicht nur bei Pflanzenvergleichen eine Zuspitzung ausgedrückt wird, aber durch Mund auch die Bewertung eines Gegenstandes als ein lebendes Wesen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der Lehrabschnitt, welcher behelfsmöglich wörtlich [ohne Angleich zu modernen Vorstellungen] übertragen ist, klingt in einem betonten Ansehen des Herzens als Lotos aus, wie es oft bildlich dargestellt ist[126]. Dabei deutet die Einwirkung der Finsternis (*tamas*) die indische Wertung von *cetanā*='Erleuchtung' an, wenn damit auch inhaltlich die Vorstellungen auf ein geistiges Gebiet hinübergleiten, welches dann in den folgendem Text mannigfach ausgeführt wird. Der Boden für die Herz-Schilderung enthält aber ausschliesslich Entwicklungs-Vorstellungen von Eingeweide-Anteilen, ohne organische Formschilderungen. Diese grundsätzliche Lehrrichtung dürfte wohl durch die embryologische Grundlage in den beiden vorhergehenden Abschnitten veranlasst sein, aus welchen einschlägige Texte nunmehr darzulegen sind.

Die eigentliche Embryologie[127] beginnt in *SuS śā 2,4,6-10* und *5, 12-16* mit einer Beachtung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungsstoffe in ihren krankhaften Veränderungen. Eine bevorzugte Aufmerksamkeit für Regelwidrigkeiten ist (wenigstens in der indischen Medizin) althergebracht[46] und besonders für den Wundarzt annehmbar. Aber darauf folgende bejahende Schlüsse eines Ausehens usw. spiegeln doch nicht eine gefestigtere Überzeugung wieder.

'*11.* Kristallartig leuchtend, laufend, schlüpfrig, süss und süss-duftend wünschen sie den Samen, so auch einige ähnlich dem Sesamöl oder dem Honig.' Die Bezeichnung vom Samen, *śukra*, weist nach der Ableitung von *śuc-*=Leuchten auf seine wörtliche Bedeutung "licht" (wie oft nachweisbar, auch unter Bezug auf die Grosswelt, vgl. *śukla*), so dass darnach sein Lichteigenschaft begründet auf den Mond (*Soma*) bezogen wird mit seiner Benennung *somīya*, wie in *SuS sū* 14,7 erklärt. Allgemein bestehen keine Schwierigkeiten, in den Texten den Samen praktisch zu bestimmen.

'*17.* Was dem Blute des Hasen[128] gleicht oder am meisten dem Lack-Saft, das preisen sie als *ārtava* [komment.: unverdorben], was das Gewand nicht durchfärbt

[126] Zumal im Anschluss an die Missionen der Buddhisten entstanden derartige Bilder, z.B. von Ribbach in Mitteilng. Museum f. Völkerkund Hamburg V (1917) mit Zeichnungen (u, Begleittext) in Abb. 4 (S.31), Abb.19 (S.27), Abb.20 (S.28), Abb.21 (S.28), Abb.24, Abb.33 (S.37). Auch auf den ärztlichen Bildrollen aus *1Cagspori* (SA Bd.28 S-242 Abb.2-3) ist das Herz ähnlich dargestellt. Dabei sind die Lotos-Blätter nach tibetischer Art wie Flammen umrissen, welche in Abb. 3 so aufgefasst werden könnten unter Beachtung der Strahlen in Abb. 2, womit sie einer Wertung von *cetanā*[124] angleichbar wären. Das ist aber nur eine Vermutung, welche durch eine schwierige Bearbeitung des Kommentares (*Vaiḍūrya sñon po*) geklärt werden könnte.

[127] NAL Nr.115. Vgl. auch NAL Nr.138, S.10 6ff.

[128] Der Hase ist hier wohl nicht als ein wirkliches Tier aufzufassen (wie z.B. *SuS sū* 14,36 oder 29,36) sondern auf den Mond zu beziehen, als sein oft erwähntes Sinnbild.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(="fleckig macht").' Die letzte Einschränkung liesse sich zwanglos auf eine Unterscheidung vom Menstrualblut zurückführen. Aber auch dann wäre das Ausbleiben einer Nicht-Beschmutzung der Bekleidung kritisch kaum glaubhaft, zumal *ārtava* in *SuS śā* 3,*6* auf die Zeit (*ṛtu*) für die Empfängnis bezogen wird[114]. Bei diesen Unstimmigkeiten ist in der folgenden kurzen Untersuchung eine Klärung anzustreben.

Ārtava bedeutet wörtlich: zugehörig oder angemessen zu einer bestimmten Zeit (*ṛtu*), bei welcher schon früh (im *AV*[129]) das ablaufende Jahr mit seiner bevorzugten Mond-Einteilung Beachtung fand. Bei der Blutlehre, welche die Entstehung des Blutes aus dem Nähr-Saft bekundete, wird in *SuS sū* 14,*6* erklärt: 'Aus dem Saft entwickelt sich gerade so bei der Frau das Blut (*rakta*), als Menstrual-Blut bezeichnet (*rajaḥsaṃjña*); dieses läuft fort vom zwölften Lebensjahr und verschwindet im fünfzigsten.' Damit ist deutlich die Menstrualblutung (auch zeitlich) aufgezeigt. Hingegen wird in *7* darauf erklärt: 'Das *ārtava-śoṇita* ('Fortpflanzungs-Blut') ist feurig, weil der Embryo aus zum Feuer und zum Monde Gehörigen besteht.' Mit diesen beiden Eigenschaften ist auf den männlichen und weiblichen Fortpflanzungsstoff hingewiesen[130]. Zu *14* wird im Kommentar erläutert: 'Hierbei entwickelt sich das Wort *ārtava* in einer Bedeutung von Samen, aber nicht in der Bedeutung von Menstrualblut'[131], wobei sogar ausdrücklich zweimal von einem weiblichen Samen (*śukra*) gesprochen wird, was selten ist (*VāS* am Schluss von *śā* 1, worauf schon Jolly hinwies). Im Lehrtext 14 wird zusammengefasst, nach der Übersetzung durch Hoernle[132]: "Hence it takes the chyle one month to turn into semen, or, in the case of women, into menstrual blood".

Obwohl hier deutlich der Samen (nach seiner Entwicklung von Saft über Blut, Fleisch, Fett, Knochen und Mark) dem weiblichen Fortpfanzungsstoff *ārtava* (nach seiner unmittelbaren Kurzentwicklung) gegenübergestellt ist, wird er kritisch nicht entsprechend von Hoernle, eingeschätzt offenbar wegen der Bildung in einem Monat als "menstrual blood" erklärt, wie aber auch schon zuvor in *7*,

---

[129] Belege durch Whitney in seinem Index Verborum zu *AV* (New Haven 1881).

[130] Vgl. auch Kommentar, welcher Unterscheidung von Blut und Fortpflanzungsstoff ansagt *raktārtavayor bhedaṃ darśayannāha*)

[131] *atrārtava'abdo'yaṃ śukre vartate na tu rajasi.*

[132] Bibliotheca Indica, N. S. Nr.911 p.91 u.zuvor 90 (Calcutta 1897).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und wie auch allgemein von dem anderen bedeutender Forscher Jolly[133]. Daher ist auch eine Untersuchung zu dieser Unstimmigkeit einzuschalten.

Dazu bietet sich auf vedischer Grundlage eine volkstümlich und allgemeingültige Anschauung in *Gobhila-Gṛhyasūtra* II,5,2[134], wo (nach Ablauf der Menstruation) angesagt wird: "Nach dre itagen findet der beischlafstatt"; und dann: "wenn sie in der zur empfängniss geeigneten periode steht [*ṛtumatī*], wo ihr blutfluss ruht [*uparata-śoṇitā*], dann ist die zeit [*kāla*] für die beiwohnung." Vorbeugend wird in III,5,5 der Mann gewarnt: "er trachte nicht nach liebentändelei — — mit der frau, wenn sie gerade die menses hat" (*rajas-valayā*). Das Verbot des Geschlechtsverkehrs mit einer Frau zur Zeit ihrer Menstruation ist fortlaufend und ausnahmslos in allen Überlieferungen anerkannt, auch in den Medizin-Texten, so dass eine entsprechende monalische Blutung als Fortpflanzungsstoff kritisch nicht angenommen werden kann. Es wäre sonst zu erwarten, dass gerade die Blutbezeichnung, welche sich als *rajas* besonders auf das Menstrualblut bezieht, wenigstens einmal als Fortpflanzungsstoff erwähnt würde. Das *rajas* kann nicht einmal als eine allgemeingültige Bezeichnung für das Blut gelten. Seine mehrfachen Benennungen[135] begünstigten jedoch eine Lockerung in der Bedeutung, so dass *ārtava*, womit nur ein Zeitbegriff ausgedrückt ist, auch in Medizin-texten zu Irrtümern Anlass gab.

Zu derartigen Fragen unterrichtet übersichtlicher das praktisch ausgerichtete *VāH śā* 1, ab *22*: 'Wie ein Lotos sich schliesst, wenn der [helle] Tag hinweggegangen ist, so (schliesst sich) auch (*23.*) die Scham[136] wenn die Zeit[137] hinweggegangen ist;

---

[133] Jolly, Medizin, S.49 (Strassburg 1901) einleitend: "Die Fortpflanzung beruht auf dem Zusammentreffen von Samen und Menstrualblut". Anderseits setzte Bhishagratna in seiner Übersetzung von *SuS śā* 4, *4-5* eine Kenntnis vom "ovum" bei der Frau voraus, obwohl auch in *SuS sū* 1,*22* und *30* über eine Entstehung aus dem Ei aufklärt und den Menschen bestimmt.: "aus Geburtshüllen geboren" (*jarāyuja*). Im *Mahāvadānasūtra* wird u. a. abwertend in der Umgebung des Embryos *jubhra* als "Fruchtwasser" von Waldschmidt aufgefasst (Abh. Dt. Ak. Wiss., Kl. f. Sprachen Jg. 1952, Nr.8). Wenn bei dem in den Wörterbüchen nicht belegtem Ausdruck *jubhra* des seltene Suffix *-bhra* angenommen werden kann (*-bhra* statt *-bha*, Debrunner- Wackernagel, Altin. Gramm.II,1 § 594), so käme als Stammwort *jur-*, *jar-* in Betracht mit einen Ausgleich an *jarāyu* in der Bedeutung der Hülle des Embryos.

[134] Herausgegeben und übersetzt von Knauer (Dorpat 1884).

[135] Zu der Mehrzabl der Bezeichnungen für "blood" führt Monier-Williams, A Dictionary English and Sanskrit (Delhi-Varanasi-Patna 1956) zwei Dutzend Belege an.

[136] *Yoni* wird hier stets als "Scham' als Zusammenfassung der Weiblichen Geschlechtsanteile anschaulich übertragen. Die häufige Übersetzung durch uterus ist geschichtlich irreführend.

[137] *Ṛtu* ist an sich ein unbegrenzter Zeitbegriff, der nur nach den Textdungen seine Sonderbedeutung erhält, hier als Zeit für die Empfängnis.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

danach wünscht sie nicht mehr Samen. Das während eines Monats [im Leibe] aufgehäufte Blut treibt der Wind durch die beiden Blasrohre darauf (*24.*) als etwas Schwarzes und Missduftendes aus dem Scham-Munde heraus. Infolgedessen soll die (Frau) bei der (Menstruations-) Blüte sogleich drei Tage hindurch -- (*26.*) Keuschheit übend (*brahmacāriṇī*) sein. Nachdem sie dann am vierten Tage gebadet hat, soll sie, licht bekränzt und gewandet, Strahlend, (*27.*) verlangend nach einem ihrem Gatten gleichsehenden Sohne, zuerst auf ihren Gatten blicken. Die Zeit[137] (erstreckt sich) auf zwölf Nächte[138]. Die ersten drei sind hier verboten, (*28.*) auch die elfte; in den (nach der Zählung) geraden dürfte ein Sohn sein, in den ungeraden ein Mädchen. Der Lehrpriester soll alsdann ein auf den Sohn bezügliches (Opfer) als gehörige Anordnung fertigen[139].

Die Aufmerksamkeit für das Geschlecht ist von jener der Bildung vom Embryo nicht zu trennen. Letzte wird in allen Sammelwerken geschildert, aber auch in nichtärztlichen Texten[140]. In *VāH śā* 1,*37* ff. sind sie teilweise mit erweiterten Zusätzen versehen[141], welche hier in der Übertragung ausgelassen werden:

37. Unentfaltet (*avyakta*) wird im ersten Monat zu einem Knöllchen (*kalalī*), siebenen Tage (alt)[142], der Embryo; den Brauch, um "ein männliches Kind zur Geburt" zu bringen (*puṃsavana*) verrichte man, bevor er enfaltet ist, - - - - -

49. Im zweiten Monat wird aus dem Knöllchen eine Keule (*ghana*), ein Fleischstück (*peśī*) oder ein Schlangenunhold (*arbuda*)' nach dieser Reihen folge ein männlicher, weiblicher oder entmannter[143] (Embryo), - - -

---

[138] Die hier, auch folgend und sonst, umständliche Berechnung führte zu einigen Unstimmigkeiten, worauf schon Jolly[133] S.50 hingewisen hat. Vgl. auch Abweichungen in nicht eigentlich ärztlichen Texten, wie im Beginn von *Garuḍapurāṇa uttarakhaṇḍa* in einem Abschnitt, dessen Text, Übersetzung und Kritik Kirfel, Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, 336-337,334 usw. gegeben hat (Leipzig 1954).

[139] Mit *putrīya* ist die Bevorzugung des Sohne erkennbar, wie sie u.a. in dem Titel von *VāS śā* 1, durch *putrakāma*= Wunsch nach einem Sohn, zum Ausdruck kommt. Vgl. auch Böhtlingk, Ber. kgl. Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1900, S.423.

[140] Beispielsweise: Schubring, Die Lehre der Jainas S.94 (Berlin u.Leipzig 1935); vgl. auch NAL Nr. 115 S.25 ff.

[141] Vgl. *VāH*-Übersetzung durch Hilgenberg u.Kirfel S.165 ff. (Leide n1941).

[142] Die Bemessung nach einer Woche ist grundsätzlich aus Ostasien überliefert; Huebotter, Mitteilungen d. Deutsch. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens Bd. 26,T. C, S. 13 ff. (Tokyo 1932). Vielleicht liegt eine volkstümliche Streuung vor, mutmasslich aus Indien.

[143] Der regelmässig in *VāH* gebrauchte Fachausdruck für den Entmannten ist *klība* mit seiner alten Bedeutung, indogeramischen Ursprunges, wie von Wüst in PHMA Hft. 2 S. 13 f. nachgewiesen ist (München 1956), so dass keine neugebildete Ausdrucksform in *AV* VI,138, *1-3* oder VIII,6,*7*,*11* annehmbar ist, vielleicht ist in VIII,6.*16* volktümlich *paṇḍaga* herangezogen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

54. Im dritten Monat wird die Entfaltung (auch) der Glieder-Fünfzahl, (*55*) Haupt, beide Schenkel wie Arme und das Entstehen der Feinglieder (~Nebenglieder), gleichzeitig mit dem Haupt usw. auch die Erkenntnis für Wohl- und Missbehagen; (*56.*) zum Nabel des Embryos ist ein Rohr mit dem Herzen der Mutter verbunden, wodurch er Gedeihen erlangt, wie ein Feld durch einen Bachgraben.
57. Im vierten Monat das Enfalten der Glieder, und im fünften der Erleuchtung (*cetanā*~"Bewusst sein"), im sechsten der Sehnen, Adern, Haare, Körperkraft, Ansehen, Nägel und Haut.
58. Durch alle Werdenstufen an allen Gliedern vervollständigt gedeiht er im siebenten (Monat). – – –
62. Im achten (Monat) wandert die Lebenskraft (*ojas*) sogleich ordnungsgewäss innerhalb von Mutter und Kind (*putra*, vorzüglich "Sohn" bedeutend) – – – [wonach in *66* die bevorstehende Geburt angekündigt wird, aber zuvor in:]
71. Wenn der rechte Bauch sich aufwölbt – – gebiert sie einen Sohn (*putra*), anderseits [bei Linksvorwölbung] ein Mädchen (*kanyā*) – – (*72.*) den Entmannten (*klība*), welcher in Verbindung dabei im mittleren Bauch aufgewölbt ist.

Diese embryonale Entwicklung bringen alle Sammelwerke[141]. In ihnen wird auch, wie in *VāH śā* 1,5 vorweg erklärt: 'und daher entsteht infolge reichlicher Menge an Samen ein männliches (Kind), an Blut (*rakta*[145]) ein weibliches (*strī*) und bei Gleichmass beider ein entmanntes (*klība*).' Ausser der Aufmerksamkeit der Geschlechtbestimmung erscheint besonders die Beachtung des 'Entmannten' hervorgehoben. Die Bezeichnung 'entmannt' wird zwar auch als *klība* in den anderen Sammelwerken und Kommentaren gebraucht, fast noch häufiher der Ausdruck *napuṃsaka*=nicht-männlich in gleicher Bedeutung, nebenher noch Benennungen, anscheinend volktümlicher Prägung, wie *ṣaṇḍa* (mit verchie lener Schreibung) und mehrere weitere Wortbildungen[146], welche sämtlich auf eine gesteigerte Aufmerksamkeit für das unerwünschte nicht-männliche Kind[139] deuten.

Der entmannte (*klība*) oder nicht-männliche (*napuṃsaka*) Embryo kann wenigstens aus einem modernen Blickwinkel als "Zwitter" aufgefasst werden. Jedoch fragt es sich sehr, ob die Inder ebenso werteten, im Gegensatz zu ihrer ausdrücklichen Verneinung des männlichen Kindes. Zur Beantwortung muss daher der Medizingeschichtler Grundlagen in Allgemeintexten und auch ihrer

---

[144] *CaS śā* 4,9 ff., *SuS śā* 3,18 ff., *VāS śā* 2,12 ff. (die letzte Einteilung nach der *Śā*-Textausgabe v. R. Kindjawadekar, Poona 1939).

[145] Die Verwendung der Bezeichung des weiblichen Fortpflanzungsstoffes als *rakta* entspricht den mannigfachen Worten für Blut[135]. Immerhin wird im Kommentar auf *ārtava* verwiesen, was auch im Abschnittsbeginn entsprechend genannt ist.

[146] Vgl. z. B. *CaS śā* 4,31 f. (Vgl. Die Sprache[147] S.40 Anm. 11)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sprachwissenschaftlichen Beurteilung aufsuchen[147]. Aus den vielen Texten dazu nur ein Beispiel: In dem Wort- und Geschlechtslehrbuch *Nāmaliṅgānuśāsana* vom *Amarasiṃha* wird zu II,6,*39* kommentiert: *na strīpuṃsau napuṃsakam* = 'nicht Frau *und* Mann ist das Nichtmännliche'[148]. Die Dualform in dem *dvandva* oder "Paar" *strīpuṃsau* "stehen im Sinne von *ca* ("und")"[149], wie zuvor betont, bedeuten daher nicht: weder Frau noch Mann. Das "weder - noch", "wie bei den Römern ihr *neque-neque*", ist nich nachweisbar;" aber es könnte doch sein, dass den Indern das doppelte *ná* denselben Eindruck gemacht hätte, wie den Römern ihr neque-neque[150]. Dieser bedingten Vorausetzung ist noch anzufügen, dass ein lateinische *neque* im Sanskrit *na ca* (wörtlich 'nicht auch') entspricht[151]. Danach könnte praktisch eine sprachwissenschaftliche Bedeutung von *napuṃsaka* od. dgl. als (lateinisch) *neutrum* oder (griechisch) *oud-eteron* infolge einer entwicklungsgeschichtlichen Übername bis in die moderne Sprachwissenschaft vortäuschen. Diese müsste endgültig die Semantik im Sanskrit entscheiden, welche jedenfalls die Bedeutung von "Zwitter" nicht zulässt.

Die Eigenartigkeit einer Geschlechtsbewertung des Embryos lässt sich ferner (wenn auch in anderer Weise) bei der Mutter erkennen. In der Aufzählung der Fleischanteile (*peśī*[109]) werden in *SuS śā* 5,*39* der Frau eine Mehrzahl von zwanzig angerechnet (wie schon zuvor erwähnt). Von diesen beziehen sich zehn auf ihre Brüste, die weiteren zehn auf die Anteile ihres eigentlichen Geschlichtsbereiches. Von ihnen 'sind vier in der kindes-Bahn, unter diesen an der einwärts vorlaufenden (Bahn) zwei und im Munde (der Scham) sich anlehnend nach aussen gewandt zwei; am Geburtsspalt haftend drei, für das Vordringen von Samen und weiblichen Fortpflanzungsstoff (*ārtava*) drei. Zwischen dem Lager der Galle und der gekochten (Nahrung) ist das Lager vom Embryo, wo sich der Embryo einstellt[152]. (*40.*) Von diesen (Fleischanteilen) bestehen Zustände von dick und fein, feist und dünn, breit und gerundet, kurz und lang, hart und weich, schlüpfrig und rauh. Damit eine Eigenart zum Zustand der Gegend, welche Fugen und Knochen, Adern

---

[147] Die Sprache Bd. VI, Hft. 1 S. 39-45 (Wiesbaden-Wien 1960).

[148] Textausgabe v. K. G. Oka (Poona 1913).

[149] Wackernagel, Altindische Grammatik II,1 § 62 a (anm.) (Göttingen 1905). Vgl. auch Nachträge v. Debrunner S. 24 zu 77,36-38

[150] Delbrück, Altindische Syntax S. 41 (Halle a. S. 1888).

[151] Speyer, Vedische und Sanskrit-Syntax § 265,2 (Strassburg 1896).

[152] Ähnlich Vorstellungen finden sich im *MBh* XII,331,*24*: 'Wo Essen und Trinken verdaut werden, die Genüsse genossen werde, warum wird in diesem Bauche der Embryo nicht wie das Essen verdaut?' (ähnlich *MBh* XII,253,11). Die mit dem Vergleich der Vedauung aufgeworfene Frage weist auf eine allgemeine Unkenntnis des Schutzes durch die Muskulatur vom uterus hin, wie auch darauf, dass dieses Organ nicht gekannt war.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und Sehnen bedeckt, entsteht, bilden sie sich.' Diese Aufzählungen, in welchen (wie dieses auch sonst oft geschieht) gegensätzliche Eigenschaften zusammengestellt sind, bieten kaum einen Anhalt für eine kritische Bestimmung ihrer förmlichen Körperanteile im weiblichen Geschlechtsbereich. Jedoch in *43* wird dazu mit Strophen die Lehre wieder aufgenommen:

'Als Herfertigung eines Muschelnabels wird die Windung der Scham der Frau erklärt[153]; bei ihrer dritten Windung ist das Lager vom Embryo aufgestellt. (*44.*) Wie das Maul eines Rotfisches wird es gemäss seiner Gestaltung; so dürften das Bestehen als Gestaltung das Embryo-Lager die besonnenen (Ärzte) anerkennen[154]. (*45.*) Gekrümmt, den Mund (Gesicht nach vorn) zugwandt, liegt der Embryo in der Embryolage von der Frau; er geht in die Scham mit dem Haupt infolge des eigenartigen Zustandes, in Richtung des Antriebes.' Der Kommentar erläutert 'infolge des eigenartigen Zustandes' (*svabhāvāt*) durch 'infolge Rücksicht auf die ehemaligen Taten' (*pūrvakarmāpekṣāt*), also im Sinn der sogenannten Seelenwanderung, aber nicht 'in Richtung eines Antriebes' (*prasavaṃ prati*); diese Begründung, vielleicht selbstverständlich, scheint die ursprüngliche im Lehrtext zu sein und auf den Wind bezogen. Denn der Wind war der Antrieb zum Bewegen des Kindes bei seiner Geburt, wie wiederholt hervorgehoben wird, z. B. in *SuS ni* 8,*3* der Wind (*vāyu*), genannt *apāna* ("Veghauch"), welcher nach seiner Bezeichnung das Kind "weg, fort, ab" (*apa*) "atmet, haucht" (*an-*), wie in diesem Abschnittsbeginn ursächlich betont wird.

Der Beleg ist der Krankheitslehre (*ni*) entnommen, während er für moderne Erwartungen einer Physiologie zu entstammen hätte. Lehren, welche als Physiologie angesprochen werden können, entwickelten die Inder in ganz anderen Bereichen [wie auch später noch dargelegt werden wird]. Bereits ihre Körperlehre berücksichtigt nicht Anteile, wie sie in fremden und neuzeitlichen anatomischen Untersuchungen als notwendig gelten. Aber die Regelwidrigkeit erhöhte eine Aufmerksamkeit des indischen Arztes von jeher besonders. Nicht dass der regelmässige Ablauf der Geburt unbeachtet blieb[155], er veranlasste aber keine

---

[153] Bei dieser Schilderung mit den nicht so seltenen Vergleichen von *nā*-bhi (Radnabe, Nabel usw.) und *śaṅkha* (Muschel) kann auch durch erotischdichterische Anschauungen begünstigt worden sein; vgl. Ztschr. f. Gynäkologie, Jahrg. 1950 S.1442/3.

[154] Kritisch ist diese Angabe wohl auf den cervix zu beziehen, der nach Tasten oder Anblick durch die oft gebrauchten Röhren (Specula) bekannt sein kommte. Aber auch hierbei ist ein Rückschluss auf eine kenntnis vom uterus nicht zu ziehen. Denn sogar bei den späteren "Lehren von den Frauenleiden (Ztschr. f. Geburtsh. u. Gynäkologie Bd.126, 1943,S.1 ff.) ist bei den Schilderungen, welche als prolapsus uteri angesprochen werden können, eine indische Bewertung dieses Organes nicht zu sichern.

[155] SA Bd. 20 (1928) S. 238 ff. NAL Nr. 138 S. 49 ff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

eigene Lehrzusammenfassung. Hingegen verursachte sein Gegensatz eine mannigfache Beachtung und ausgearbeitete Entbindungshilfe bei den Wundärzten.

Der Textabsatz *SuS ni* 8,3 endet: 'das durch den Abhauch von widrigen Eigenschaften beirrte (*saṃmohita*[156]) Kind (*garbha*) wird als verirrtes (*mūḍha*) Kind betrachtet'. *Mūḍha* ist der Fachausdruck, auch im Abschnittstitel für das ungünstig zur Geburtsrichtung eingestellte Kind, der (worauf schon Jolly hinwies) schon nach den häufigen praktischen Erfahrungen in die Bedeutung verstorben (*mṛta*) überging, so dass verirrt und verstorben in den Texten ausgewechselt. erscheinen.

Darauf werden in *4* vier Einstellungen (nicht:"Lagen") des Kindes unterschieden: 'Da heisst es *kīla* (Keil), was wie ein Keil durch emporgerichtete Arme, Haupt und Füsse den Schammund versperrt; *pratikhura* (Gegenhuf), wenn Hände, Füsse und Haupt herausgleiten, aber der Gesamtleib hängen bleibt; *bījaka* (Keimschoss), was allein mit Haupt und Arm herauskommt; *parigha* (gegenschlagend), was wie, ein Querriegel (*parigha*) zum Schammund gewendet sich einstellt. So wird eine vierfache Entstehung von einigen angesagt. Aber dasi st nicht richtig. Warum? Wenn es vom Wind [*anila*, statt zuvor *apāna*] mit widrigen Eigenschaften in der Kindesbahn in vielfacher Weise vorfällt, dann kommt die (obige) Berechnung zu kurz.'

Es folgenden darauf in 5 die Schilderungen der nunmehr anerkannten acht Einstellungen des Kindes. Sie werden dann allein in der Behandlung *ci* 15 erörtert; dort wird der Eingriff durch das Herausreissen des verirrten Kindes, als *śalya* (Dorn→Fremdköper) bezeichnet, zwischen dem Raum von Scham, Leber, Galle, Eingeweide und dem Lager des Kindes als sehr schwierig beurteilt. Die Stockungen (*saṅga*) werden in *4* auf das Haupt, Schultern und Hüften bezogen. Nach Heiliedern zur Beruhigung der Frau, (wobei das verirrte Kind als hier verstorben bezeichnet wird) soll sie auf dem Rücken liegen[157], mit gebeugten Schenkeln und mit durch eine Tuchunlage erhöbten Hüften. Der Arzt soll mit der Hand, welche mit Heilkräutern und Schmelzbutter eingesalbt ist, in die Scham

---

[156] *Saṃmohita*, von *sam-muh-* = be-irren, erlangte die Bedeutung: "auf einen falscheb Weg gebracht".

[157] Die Rückemlage bei der Entbindung dürfte durch die Wundärzte veranlasst worden sein. In den vedischen Zeiten nahm die Frau zur Geburt wahrscheinlich eine Ant Hockerstellung ein, wie noch später bildlich überliefert (SA Bd. 20 S. 243 Fig. 2), wenigstens tibetisch mit vorgebeugtem Rumpf (eb. dort S. 245). Kinjawadekar[114] fügt seiner Textausgabe moderne Abbildungen bei, verweist aber zu den Kennworten *nyubjā* (nach unten gekehrte, auf dem Gesicht liegende) und *puṣpadarśanam* (die Blume schenlassend) auf die Textbelege im Wortindex.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht III

Einstellung.	Eingriff.
1. mit beiden Beinen herausgelangt	←(an beiden Beinen) in der richtigen Richtung herausziehen.
2. mit einem (geraden) Bein und einem gebeugten	←das (gebogene) Bein strecken und es herausziehen.
3. mit zum Körper gekrümmten Schenkeln und quer mit der Steissrichtung	←die Steissrichtung hinaufdrücken, die Schenkel austrecken und es herausziehen.
4. mit Brust, Seiten oder Rücken den Schammund verstopfend eingestellt	←wie bei einem Querriegel, die untere Hälfte aufwärts-schieben, die obere Hälfte in die Kindesbahn in die gerade Richtung zurückführen und herausziehen.
5. mit seitlich gewandtem Haupt und Arm	←die Schulter zurück-drücken und hinauf-schieben, das Haupt in die Kindesbahn führen und hinausziehen.
6. mit gebeugten Haupt und beiden Armen	←die Schultern empor-drücken, das Haupt in die richtige Richtung führen und herausziehen.
7. bei gekrümmter (Körper-) Mitte mit Händen, Füssen und Haupt 8. mit einem Schenkel zum Scham-Mund mit dem anderen zum After	← da unheilbar, zwangsmässig Messer-anwenden. →

Wie meist bei Operations-Schilderungen in indischen Texten lassen auch hier (Übersetzung NAL 138 S. 51) die Angaben einen Spielraum für die wirkliche Ausführung im Blickwinkel eines modernen Arztes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vordringen und das Kind herausziehen. Übersicht III gibt hierzu nach den Stichworten der fehlerhaften Einstellungen und der bezüglichen Eingriffe eine Zusammenstelluug.

Zahlenmässig wurde die Einstellung nach acht Arten weiterhin beachtet, auch in Sondersammlungen, wie im *Mādhavanidāna*[158], sogar ausserhalb von Indien[159]. Von den Sammelwerken lehnt sich am meisten die *Vāgbhaṭa*-Schule an die *SuS* an, wie z. B. auch bei den Intrumenten-Listen. Aber *VāH śā* 2,27 ff.[160] engt die Eingriffe von *SuS* sehr ein, wenn auch manche praktischen Warnungen beim Gebrauch des Messers dargelegt werden. Der Vorgang deutet auf einen Mangel in der weiterentwicklung und auch Verfall der chirurgischen Tätigkeit der Ärzte, wie er auch in der Kunsthilfe bei Geburten erkennbar ist[161]. Das scheint auch bei dem sogenannten "Kaiserschnitt" annehmbar, der nur bei der verstorbenen Mutter ausgeführt wurde[162].

Die anfangs aufgeworfene Frage nach der Entstehung des Menschen gemäss den indischen Denkbahnen hat fast zwangsläufig zu weiteren praktischen Erörterungen geführt, welche sich noch mannigfach erweitern liessen. Bei der körperlichen Entwicklung des Embryos erklärt *VāH śā* 1,55, dass 'zugleich mit den Stirnknochen (*mūrdhan*) usw. auch das Erkennen von Wohlbefinden und Missbefinden' ensteht [in einem solchen indisch selteneran Bezug], womit anscheinend geistige Ausbildungen (wie in modernen Vorstellungen) herangezogen werden. Die Beachtung hier erst im dritten Monat des Embryos seiner sogenannten geistigen Entwicklung entspricht jedoch sonst durchaus nicht den indischen Auffassungen, welche sehr zusammengesetzt sind und auch andere Bereiche umfassen, als in modernen Anschauungen, so dass mannigfache Darlegungen nicht zu umgehen sind.

Zum Beleg wird anfangs *CaS śā* 1 benutzt. Dieser Abschnitt bildet (vor weg gesagt) bis zu einem gewissen Grade einer Zusammenfassung im Aufbau der inhaltlich älteren Abschnitte *śā* 2-6, in welchen auch abweichende Lehren vorgetragen werden, die teilweise berührt und verbessert werden. Daher ist *CaS śā* 1 selbst bereits sehr mannigfachen Inhaltes; das ergibt sich achon aus seinem Titel: 'wie vielfach verhält sich der *puruṣa*?', wobei mit

---

[158] Ed. by C. Śāstrī (Lahore 1926) 36,4-5; inhaltlich von *SuS* etwas verschieden, vgl. NAL Nr. 138 Anm. 220.

[159] In einer Khotanhandschrift aus Turkistan: NAL Nr. 138 Anm. 221.

[160] *VāS śā* 4, etwa ab *34* (nach dem Text von Kinjawadekar[114]) lehnt sich erheblich mehr an *SuS* an, was für eine nachträgliche Ausarbeitung in der *Vāgbhaṭa*-Schule sprechen kann.

[161] Kurze Übersicht in NAL Nr. 138 S. 52.

[162] Grenzgebiete der Medizin, Jahrg. S. 60-62 (Berlin-München 1948).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

puruṣa nicht nur der "Mann, Mensch"[163], sondern auch seine embryonale Entwicklung gemeint ist.

CaS śā 1,*14* beginnt den beantwortenden Lehrtext mit: '*kha* usw. und Erleuchtung (*cetanā*), d. h. die sechs Wurzelstufen (*dhātu*) werden als *puruṣa* vermerkt; aber auch die Wurzelstufe der Erleuchtung allein wird als Fachausdruck (*saṃjñaka*) für den *puruṣa* vermerkt.' In diesem Kurzlehr satz ist gewissermassen eine Kenntnis der bedeutsamen Bezeichungen bereits vorausgesetzt, obwohl sie dann im Text später noch weiterhin bestimmt werden, so auch für das erste Wort *kha*[164]. Mit ihm wird durch usw. (*ādi*) nachfolgend auf Wind, Feuer, Wasser und Erde hingewiesen (wie auch im Kommentar erläutert) und diese Fünfer-Reihe wird als Wurzelstufen (*dhātu*) bezeichnet. Eine besondere Begründung wird aber hierzu nicht gegeben.

Wenn eine anfängliche Entwicklung dieser Grundsätze beiseit gelassen werden, so bringt *MBh* XII,184 Erklärungen dazu vor[165]: '*1.* Es sind fünf Wurzelstufen (*dhātu* [166]), welche der (Gott) *Brahman* einst ausströmte, und durch welche sich diese Welten entwickelten. Sie (d. h. die *dhātu*-s) sind als Grosswesen (*mahābhūta*[167]) anerkannt. *2.* Wenn der grossdenkende (*Brahman*) Tausende von Wesen[167] ausströmte, wie kommt dann ein Zustandsbegriff vom Werden (*bhūtatva*)

---

[163] *Puruṣa* = "Mann, Mensch" ist ein vielfach angewandte Bezeichnung; vgl. Mayrhofer, etymolg. Wrtb. d. Altind. Bd. II, auch dort *púmān* ("Mann").

[164] *Kha* (von *khan-* = graben, höhlen) darf als "Höhle" oder "Oeffnung" gelten, notfalls auch als "der hohle leere [?] Raum", aber eine Auffasung als "Luftraum, Aether" ist bedenklich, wie weiterhin nachgewiesen wird.

[165] Osiris Vol. XII S. 467-489 (Brugis, Belgium, 1936).

[166] Infolge der Ableitung von *dhā-* besteht ein ursprünglicher örtlicher Begriff "an einen Ort hinschaffen" und ein causaler "thun, machen, schaffen" (Grassmann), so dass *dhātu* als "Lage, Schicht, Bestabdteil" (Mayrhofer) gilt, der bedenklich auf einen schrankenlosen Begriff "Element" erweitert wurde mit einer wahrscheinlichen Herkunft aus einem alten Schulbubenlatein (Diels, Elementum S. 87, Leipzig 1899). Die Infinitivbildung in *dhātu* ist ausser im Dativ nur im Akkusativ bewahrtgeblieben; zumal der Infinitiv als erstarrte Kasusform von Verbalsubstantiven gerechnet wird, gilt der *dhātuḥ* als Substantiv, obwohl Konjugationsformen von Verben sogar Komperationen zeigen (Hauschild im Handbuch des Sanskrit Bd. 1,2 § 387-388, 629 ff.). Diese moderne sprachwissenschaftliche Grundlage kann der Medizingeschichtler nicht nutzen, weil sich *dhātu* auf eine Betätigung durch 'umsetzen ('Umwandlung') bezieht, wie auch weiterhin dargelegt wird (vgl. PHMA Hft. 7).

[167] Mahābhūta, aus Beanecmlichkeit behelfsmässig durch 'grosstresen' übertragen, ist nach seiner Wortbildung 'grossgeworden', so dass die Bedeutung von *bhūta* (von *bhū-* = werden) als 'geworden' einen Zustand bezeichnet, der zur Auffassung von einem Stoff verleitet. Mit einiger Berechtigung kann *bhūta* als "Wesen" übertragen werden (Trübners Deutsches Wörterbuch Bd. 8, Berlin 1954), wie oben anschliessend geschehen. Trotz des wörtlichen Ausdruckes für einen Zustand bezieht sich *mahābhūta* aber doch auf eine Umwandlung, wie weiterhin erkennbar und durch den häufigen Austausch mit *dhātu* inhaltlich begründet ist.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zu Stande? *3.* Bei den Unermessbaren begründen die Benennungen durch Gross die Wesen, darum fällt bei diesen die Benennung als Grosswesen zu.'

Darauf folgt eine Klärung der Bedeutung der Grosswesen (*mahābhūta*): '*4.* Trieb Bewegung ist der Wind[168], der Hohlraum ist Zustrahlung[169], Erhitzen ist das Feuer[170], das Wasser ist laufend[171] und die Erde ist zusammengeballt[172]. So ist der Körper aus den fünf (Gross-) Wesen gebildet. *5.* Durch diese fünf Wesen ist das Stehende und Gehende[173] aneinander gefügt. Als Gehör, Geruch, Geschmack, Getast und Gesicht sind die Sinnesvermögen benannt.' Mit Ausnahme von der Erde, bei welcher eine Stoffwertung möglich ist[172], wird eine solche bei den übrigen nicht beachtet, auch nicht in anderen Textstellen; denn die Vorstellung dieser Umwandlungsreihen durchziehen als Grundlage für die Philosopheme das *MBh*[174]. *MBh* XII,184,*43* schliesst: 'diese *dhātu*-s (~ Umwandlungen bzw. (*mahābhūta*-s) schwellen durch diese *dhātu*-s beständig an, *44.* Wasser, Feuer und Wind beherrschen beständig die Leiblichen, als Wurzel des Körpers sind sie zum Durchdringen auf die Atmungen eingestellt.'

---

[168] Der Wind (*vāyu*) wird in seiner Wirkung durch als *ceṣṭā* bestimmt, womit die Bedeutung von einem 'Bewegungstrieb' ausgesprochen ist, aber nicht die häufige Übertragung durch "Luft".

[169] Die Bezeichung eines Hohlraumes durch *kha*[164], also eines räumlichen Begriffes, betrifft eigentlich "Herbeistrahlung", wie auch Hauschild im Glossar zu seinem Handbuch des Sanskrit Bd. II zugibt, trotz der üblichen Übertragungen durch "freier Raum, Luftraum, Raum-Äther". Die 'Zustrahlung' (*ākāśa*, steht mit dem ähnlich bedeutenden Wechselausdruch *antarikṣa* ('Zwischenstrahlung') im Einklang/ (vgl. *ŚpB* VII,1,2/23, etymologisch) und beruht auf der Austrahlung aus dem Himmel (hier *Brahman*), einer Vorstellung von der Reihenentwicklung der Grosswsen nach-und aus-einander wie ihrer Rückbildung, welche die Philosopheme im *MBh* durchsetzen. Vgl. Rocznik Orientalistyczny Bd. XXIV (Warschau).

[170] Das Feuer (*agni*) wird als Erhitzen (*ūṣman*) gekennzeichnet, wie aus der sprachwissenschaftlichen Abstraktion von *uṣ-* = brennen (bzw. *vas-* leuchsten) in seiner manigfachen Bedeutungen allgemein gesichert ist.

[171] Das Wasser wird hier als *salila* (von *sal-* = *sar-* = "rasch laufen" usw.) als "Flut" bezeichnet und auswirkend als *drava* = laufend: es kann somit das Wasser auch als Füssigkeit angesprochen werden, aber nicht im Sinne eines sogenannten Aggregatzustandes.

[172] Die Bezeichnung der Erde als *pṛthivī* (vgl. Mayrhofer: *pṛthvī*) bedeutet "die breite, weite" kann die Eigenschaft 'zusammengeballt' (*saṃghāta*) veranlasst haben, aber auch der Abschluss der Reihenentwicklung der fünf *mahābhūta*-s.

[173] Das Stehende (*sthāvara*) und Gehende (*jaṅgama*) betrifft die üblichen Ausdrücke für die Pflanzen- und Tier-Welt und damit der umfassenden Bedeutung der *mahābhūta*-s.

[174] Übersicht in Osiris[165] S. 482 Anm. 52.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Zuvor werden ausführlich die Wirkungen der *mahābhūta*-s erläutert, zumal im Bereich der Sinne, welche bereits in 5 etwas unvermittelt, wie eine Überschrift, vorgezogen erscheinen; denn sie betreffen ein Bereich, auf das sich schon in den vedischen Zeiten die Aufmerksam richtete. Als Beispiel mit fast lehrmässiger Prägung kann *ṚV* VI,9 genutzt werden[175]. Das Lied richtet sich an das Jedermannsfeuer, welches nach der vedischen Feuerwertung gegen sechzigmal im *ṚV* als Gott erwähnt wird, später noch in seiner umfassenden Bedeutung etymologisiert[176] und auch in der Medizin[177] noch beachtet wird. *ṚV* VI,9,*5*: '[Er ist] das Licht, fest (im Herz) eingesetzt; besonders zum Schauen, als Denken (*manas*), das schnellste unter den Fliegenlassenden. — — —*6*. Heraus lassen meine Ohren (öffnungen) fliegen, heraus (mein) Blick, heraus dieses dieses Licht, welches im Herz zugesetzt ist; heraus wandert mein Denken in die Ferne strahlend (mit der Frage): was werde ich wohl reden und an was werde ich nun denken?'

Grundsätzlich sind die Sinnes-Bewertungen als Äusserungen gekennzeichnet, durch das Fliegenlassen[178] als absichtlich und auch mit dem 'Denken' in Zusammenhang stehend[179], was dann als übergeordnet eingeschätzt wird in der Belehrung von *Yājñavalkya* an den Fürsten *Janaka* in *MBh* XII,311,*16*: – — 'Das Denken wandert, o Fürst-Mächtiger[180], ganz umringt durch die Sinne. *17*. Denn nicht die

---

[175] MIO Bd. VI S. 268 ff.

[176] *ŚpB* IX,3,*1/3*: "Now, that Vaisvânara is all these worlds this earth is the All (visva), and Agni is its man (nara); the air [*antarikṣa*[169]] is the All, and Vâyu (the wind) is its man (ruler); the sky is the All, and Âditya (the sun) is its man" Transl. by Eggeling).

[177] *SuS sū* 5,*29* in dem Heilgesang füt den Kranken: "May Vaiçvānara (or the god of wealth) keep your head". Hoernle, Bibl. Ind. N. S. No. 911 p. 33.

[178] Gegenüber neuzeitlich sprachwissenschaftlichen Lehren, wird (wie noch Grassmann) *pataya* und *patayat* causativ erklärt; vgl. Die Sprache Bd. VII (1961) S. 64-69.

[179] Vgl. NAL Nr. 100 und Nr. 108.

[180] In der Anrede an *Janaka* mit "*rājendra*" bedeutet *indra* (wie auch der Gott genannt wird) "mächtig" (Mayrhofer, Bd. I), wie auch die Ableitung von *Indra*, das *indriya* eigentlich "Vermögen" ist [*ŚpB* V,4,*5/10*: *indriya* ist (etymologisch) Kraft (*vīrya*), Vermögen (*indra*)], so dass bei seinem Bezug auf den 'Sinn' dieser nicht üblicherweise als "Sinn" [wie auch hier] sondern als Sinnes-Vermögen übertragen werden sollte. Denn die Inder werten der Sinn ozusagen nicht organisch sondern funktionell, besonders das Gesicht, auch in Zusammenhang mit *Indra* welcher in *ŚpB* VI,1,*1/2* oder *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* IV,2,*2-3* als flammend (*indha*) angesprochen wird: in *Aitareya-Upaniṣad* 1,*3* kommt ein gleichfalls etymologischer Beweis zur Geltung zugleich mit der Auffassung vom Sehen als Lichtstrahlung.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sinne sehen[181], wirklich sieht das Denken hin; das Blicken (*cakṣus*) sieht die Ansichtsziele[182] nur vermittels des Denkens, aber nicht vermittels des Blickens. *18.* Wenn das Denken verwirrt ist, sieht zwar das Blicken, aber sieht doch nicht; ebenso sehen alle Sinne, wie ausdrücklich erklärt wird. *19.* Nicht sehen nämlich die Sinne, wirklich sieht das Denken; wenn das Denken in seiner Wirkung aufgehört hat, o Fürst, so entsteht ein Aufhören der Wirkung der Sinne. *20.* Darum möchte der Wirkungsablauf des Denkens ein Wirkungsablauf der Sinne werden; die Vorordnungen des Denkens möchten die Sinne hervorführen (zur Erkenntnis). *21.* Bei allen Sinnen wird das Denken als vermögender Gebieter angesagt: von ihm strömen alle die gewordene (Sinne) rühmlichst heraus.'[183]

Dieser, insich geschlossene Lehrabschluss wird eingeleitet durch eine umfassende Voraussetzung, deren Darlegung durch die Frage des Fürsten *Janaka* in 310,5 ausgelöst wird: 'Wieviel Sinne gibt es, o "priesterlicher Weiser" (*viprarṣi*, d. i. *Yājñavalkya*), wieviel Hervorfertigungen[184] sind vermerkt; was ist das unentfaltete[185]

---

[181] Obwohl die Sinne hier dem Denken untergeordnet werden, zeigt der Ausdruck, dass alle Sinne sehen, die bewertende Ausrichtung durch die Sicht, welche als Äusserung galt, somit auch allgemein für Sinnesäusserungen. Ob und von wann ab dieser Begriff sich von unmittelbaren Erfahrungen und ihrer Beurteilung aus Empfang entwickelte, lässt sich nicht ausreichend sichern; vgl. Act. histor. scient. natural. et medinal. Vol. VIII S. 27 ff. In *ṚV.* I,164,*44* wird vom Winde gesagt: 'man sah sein Streichen, nicht den Anblick (*rūpa*), oder X,168,*4*: 'sein Brausen hört man, nicht seinen Anblick'; diese Bedingungen sprechen doch für eine selbstverständliche Bewertung vom Sehen, wie später in *CaS śā* 1,*32*: 'wie ein Ton gesehen wird' beim Anschlagen der Saiten einer Laute.

[182] Mit 'Ansichstziel' wird *rūpa* übertragen, was als "äussere Erscheinung" und danach als "Farbe, Gestalt, Form" gilt mit einer praktischen Berechtigung. Die indische Wertung zeigt die Sinneslehre *CaS sū* 8,*10* ausdrücklich durch den Ersatz *artha*= Ziel.

[183] Bei dem Mangel jeder organischen Ausrichtung sind die Worte *manas* und *cakṣus* nicht als "Geist" oder "Auge", sondern (gleichsam funktionell) durch 'Denken' und 'Blicken' übertragen worden, wie Verbalsubstantiva auf einer semantischen Grundlage, wenn auch sprachlich formell nicht gesichert (vgl. Whitney, Indische Grammatik § 968 ff. Leipzig 1879).

[184] *Prakṛti*, als philosophischer Fachausdruck, hat in der indologischen Kritik auch andere Auffassungen erfahren. Hier und weiterhin werden die Sanskritworte nach ihrer ursprünglichen Ausdrucksbildung benutzt, also *prakṛti*=*pra-* (=hervor) und *kṛti* (="Verfertigung" von *kar-* ="machen")='Hervorfertigung'.

[185] *Avyakta* wird üblicherweise als 'unentfaltet', als Verneinung von *vyakta*='entfaltet', womit eine Entwicklung ausgedrückt ist, übertragen aus einer ursprünglichen Bedeutung von *añj-* = schmieren, salben, schminken, schmücken usw.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

höchste *brahman*[186]' usw. Darauf wird wird von *Yājñavalkya* nach höchster Erkenntnis der Anhänger der *Yoga-* und *Sāṃkhya*-Philosophie etwa folgende Entwicklungsreihe gegeben; welche acht Hervorfertigungen und sechzehn Herausfertigende[187] umfasst: (*16*.ff.) Das unentfaltete (*brahman*)—→ der *mahant*[188]—→ der *ahaṃkāra*[189]—→das Denken (*manas*)—→Erde, Wind, Zustrahlung (*ākāśa*), Wasser, Licht—→ Laut, Getast, Ansicht, Geschmak, Geruch—→ Ohr, Haut, Auge, Zunge, Nase. Der letzten Gruppe werden dann in *22* noch die Betätigungs-Sinne [*karma-indriya*] abgefügt, welche in *13* schon aufgezählt sind: Rede, Hände, Füsse, After, Harnlasser. Es fällt in dieser Aufzählung die Unordnung in der sonst üblichen Reihenfolge, die gegenseitige Abhängigkeit und die Benennungen für eine begriffliche Bedeutung auf, wie solche Unstimmigkeiten auch später in der Medizin zu bemerken sind. Vollem ist auffällig, dass *manas* in *15* als sechzehnter *vikāra* an das Ende gestellt ist, während es in *19* als vierte *prakṛti* ('Hervorvertigung') gilt. Bis zu einem gewissen Grade kann darnach eine auch hier ursprüngliche Selbständigkeit für *manas* oder das Denken gefolgert werden, wie sie in dem Lehrabschluss oben zur Geltung kam, aber auch in der Sinneslehre der Ärzte zu erkennen ist, die nachfolgend dargelegt wird.

Zur Sinneslehre stellt *CaS sū* 8,*7-12* die Übersichts-Liste auf; welche mit dem Denken (*manas*) beginnt :

'Die vom Denken her ausströmenden Sinne werden zum Ergreifen der Ziele[190] bezweckt. Daher gibt es

Fünf Sinne (*indriya*): Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast.

---

[186] Das *brahman*, was hier die Spitze der Entwicklung ist, hat sehr viele Deutungen erfahren; vgl. Mayrhofer, Kurzgf. etymolog. Wrtb. Bd II S. 452-456.

[187] Herausfertigend=*vikāra* steht bedeutungsgemäss in einem Gegensatz zu *prakṛti*[184], welche als 'Hervorfertigung' die Eigenschaft eines Ursprunsprunges mit úrsächlicher Bedeutung hat, während *vikāra* deren Folge entspricht.

[188] *Mahant*=der Grosse wird oft auf den *ātman*, das Selbst des Menschen und auc hmit *buddhi* ('Besinnung') bezogen.

[189] *Ahaṃkāra*, wörtlich der Ich (*ahaṃ-*) -Fertiger (*kāra*), gab Anlass zu mannigfachen Auffassungen, von welchen hier noch "Ichbewusstsein, Hochmut, Anmassung" erwähnt werden, nach Hauschild, Glossar, Handbuch d. Sanskrit von Thumb (Heidelberg 1953).

[190] Die Bezeichnung *artha* ist das 'Ziel' im 'Ergreifen' (*grah-*) der Sinneräusserungen; das Wort wird auch als "Streben, Arbeit, Sache, Zweck, Sache" (Mayrhofer) erklärt. Das folgende *samartha* (von *sam-arth-* = 'be-zwecken') ist entsprechend zu übertragen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Fünf Sinnes-*dravya*-s[191]: Raum, Wind, Feuer, Wasser, Erde.
Fünf Sinnes-*adhiṣṭhāna*-s[192]: Augen, Ohren, Nase, Zunge, Haut.
Fünf Sinnes-Ziele (*artha*)[190]: Ton, Getast, Ansicht, Geschmack, Geruch.
Fünf Sinnes-Besinnungen[193]: Gesinnung durch das Gesicht usw. (durch Gehör, Geruch, Geschmack, Getast), welche aus dem Zusammenziehen von den Sinnen, Sinnes-Zielen, Denken[194] und dem Selbst entstehen, als augenblickliche Ausstrahlung[195] zum Selbst gehörig. So ist die Fünfteilung der fünf (Sinnesbereiche).

Denken, Denk-Ziele[196], Besinnung[197] und das Selbst bilden die Zusammenfassung

[191] *Dravya*, als "Substanz, Stoff, Sache; Habe, Reichtum" (Mayrhofer) erklärt, wird in seiner Wortbildung von Macdonell in seinem Sanskrit Dictionary (London 1924) als "future participle passive" von *dru-* = "run, hasten", etc angesprochen: "movable". Es darf daher mit dem mannigfach verwandten Suffix *-ya* (vgl. Wackernagel-Debrunner, Altindische Grammatik Bd. II,2 § 633-670, Göttingen 1954) als Gerundivum gelten: 'was zu laufen hat' oder, 'was laufen-werden muss', wie z.B. in der Reihenentwicklung von *dhātu*[166] oder *mahābhūta*[167]; und diese letzte Auffassung darf als zutreffend gelten, weil *dravya* im Kommentar ausdrücklich als *mahābhūta* bestimmt ist. Vgl. MIO Bd. VIII S. 105/6.

[192] *Adhiṣṭhāna* als "Stelle" oder "Standort" (von *sthā-*) in Über- (*adhi-*) Ordnung im Sinnenbereich [vielleicht auch Mitklingen der Bedeutung: "mit Bezug auf" = *adhi*] sind indisch nicht ausschliesslich organisch gewertet, sondern etwa wie eine Durchgangstelle; vgl. *SuS śā* 5,*10* (S. 20).

[193] Besinnung = *buddhi* (von *budh-* = "erwachen, wachen, zur Besinnung kommen") wird hier ausdrücklich zu den Sinnen gerechnet, so dass auch förmlich 'Besinnung' als ärztlicher Fachausdruck begründet ist.

[194] Der Text enthält hier das Wort *sattva* (Wesenheit) statt *manas*, worauf der Kommentar hinweist. Die Übersetzung durch 'Denken' ist aber deswegen berechtigt, weil zuvor in *CaS sū* 8,*4* *manas* als Obersinn (*atīndriya*) gilt und seine Benennung ausdrücklich mit *sattva* (und *cetas*) gleichgesetzt ist.

[195] Im Text wird das Wort *niścaya* üblich als "feste Meinung" aufgefasst, gemäss einer Ableitung von *nis-ci-* = "über etwas Gewissheit erlangen". Medizingeschichtlich ist *ci-* —→*cit-* —→*cint-* in Indo-Iranian Journal Vol. III, S. 259-281 zu einer Bewertung durch die indischen Ärzte als 'ausstrahlen', im Einlkang mit den Äusserungen der Sinne, so dass oben 'Ausstrahlung' inhaltlich begründet erscheinen darf.

[196] Wenn hier statt der vorhergenannten Sinnes-Ziele[190] 'Denk-Ziele' (*mano'rtha*) angeführt werden, so ist anscheinend stillschweigend die Überordnung des Denkens (wie in *MBh* XII,311,*16-21*) anerkannt, gemäss dem abschliessenden Lehrsatz, auch in *16*. Denn letzten zieht der Kommentar schon hier zu *12* vor: "*manastu cintyamarthaḥ*"='das Ziel des Denkens aber ist das Zubestrahlende'[195].

[197] Bei dem Textwort *adhyātma* kann das Praefix *adhi-* sich sowohl auf "Über-" wie auf "mit Bezug auf" beziehen. Letztes ist in *SuS sū* 24,*4* möglich, dagegen nicht in *śā* 1,*7*, weil hier im Kommentar deutlich die Überordnung erläutert. Die (auch sonst nicht so seltene) Überordnung, wie in *CaS sū* 30,*26*, ist oben nach der geschilderten Sachlage aber doch als 'Überselbst' zu erkennen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Eigenschaften der *dravya*-s[191] zum Überselbst[198], Anlass von Wohl- und Missbefinden und von der an die *dravya*-s geheftete Betätigung. So ist die Wirkung (der Sinnes-Bereiche) angesagt worden.'

Auch hier weisen die Beziehungen der einzelnen Anteile der fünf Reihen wenigstens für eine moderne Auffassung Unstimmigkeiten auf. Sie sind zu beheben durch die Abhängigkeit der Eigenschaften der *mahābhūta*-s bzw. *dhātu*-s, wie sie in Staffelungen wiederholt geboten werden, so auch in *MBh* XII,184,*27* ff. Darnach ist in Übersicht IVa eine Zusammenstellung gegeben, welche für die Übersicht IVb benutzt ist in der Anordnung. Aber auch die einzelnen Sanskrit-Bezeichnungen zeigen gegenüber ihren üblichen Deutungen Schwierigkeiten, welche eigentlich umständliche und weiter greifende Untersuchungen forderten [die hier unterlassen sind]. Ausserdem sind begrifflich die Sinnes-*adhiṣṭhāna*-s (-Stellen) nicht von den Wirk-Sinnen unschieden, wie in *CaS śā* 1,*23* [anschliessend übertragen]. Der hier zusammengestellte Lehrtext soll offenbar nur die Grundlage der Sinne anzeigen für eine erkenntnismäsig beginnende Überbauung.

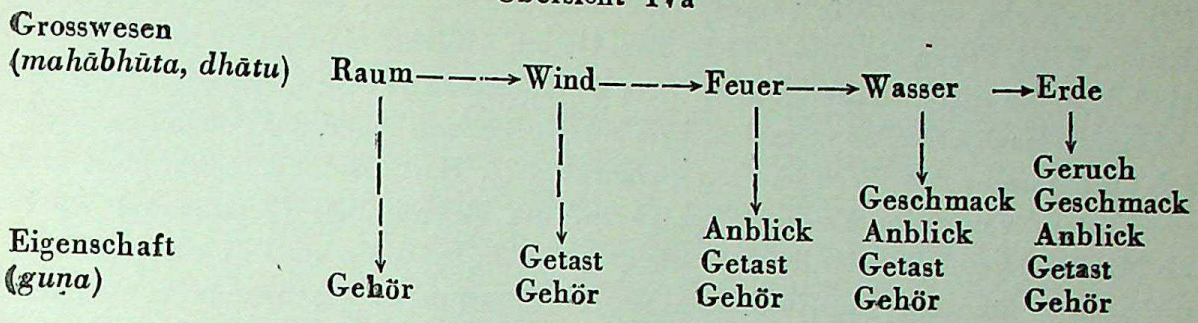
Bei einem Vergleich mit dem [älteren] Text über den Aufbau der Sinneslehre in *CaS sū* 8 geht *CaS śā* 1 in *14* von den fünf Wurzelstufen Raum usw, aus unter Betonung der Erleuchtung (*cetanā*) als sechsten. Dadurch wird eine gleichsam seelische Wesenheit an die Spitze gestellt, die erst nachträglich Sinnes-Belange angefügt wird:

'*18.* Was zu bestrahlen[196] und zu durchwandern, zu erwägen und zu begehren ist, was durch Denken zu erkennen ist, das alles heisst fachmässig Ziel (*artha*). *19.* Der Sinne Zugreifen ist das Werk des Denkens; sein Hineingreifen, Schätzen, Durchwandern entwickelt sich darauf zur Besinnung (*buddhi*). *20.* Denn mit dem Sinn wird das Ziel des Sinnes eigentlich durch das Denken ergriffen; auch regelt das Denken weiterhin Vorzüglichkeit wie Fehlerhaftigkeit. *21.* Dabei entsteht im Bereich dort die Besinnung, die der Gewissheits-Äusserung[195] eigen ist; daher erfolgt Reden oder Wirken unter Vorzug durch die Besinnung. *22.* Die Sinne, welche sich auf Raum usw. (Wind, Feuer, Wasser, Erde) um je eine Stufe [Übersicht IVa] vermehrt beziehen, betreffen die fünf Wirkungs-Nachmessungen, denen sich die Besinnung vor entwickelt. *23.* Hände, Füsse, After, Scham oder auch der Zungen-Sinn sind die fünf Wirk-Sinne; die Füsse sind das Gehen bewirkend. *24.* After und Scham zwecks Entleeren, die Hände in Richtung zum Ergreifen und die Zunge als Rede-Sinn eine Rede, wie sie sein muss (~wahrhaf-

[198] Eigenartig ist, dass nach den vedischen Worten von Licht und Finsternis die Rede gekennzeichnet wird als *satya*="wie es sein soll"="wahrhaft" und *anṛta*="unrecht" (Grassmann), wobei doch alte Vorstellungen in den Bedeutungen mitzuschwingen scheinen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht IVa



Übersicht IVb

Überselbst (*adhyātma*)
Selbst (*ātman*)
Besinnung (*buddhi*)
Denken (*manas*)

Sinn (*indriya*)	*mahābhūta* (*dravya*)	Standstelle (*adhiṣṭhāna*)	Ziel (*artha*)	Besinnung von (*buddhi*)
Gehör (*śrotra*)	Raum (*kha*)	Ohrlöcher (*karṇau*)	Ton (*śabda*)	(Gehör)
Getast (*sparśana*)	Wind (*vāyu*)	Haut (*tvac*)	Getast (*sparśa*)	(Getast)
Gesicht (*cakṣus*)	Feuer (*jyotis*)	Augen (*akṣiṇī*)	Ansicht (*rūpa*)	(Gesicht) (*cakṣus*)
Geschmack (*rasa*)	Wasser (*āpas*)	Zunge (*jihvā*)	Geschmack (*rasa*)	(Geschmack)
Geruch (*ghrāṇa*)	Erde (*bhūr*)	Nasenlöcher (*nāsikā*)	Geruch (*gandha*)	(Geruch)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tig) ein Licht, unrichtig (*anṛta*) eine Finsternis[198]. *25.* Die *mahābhūta*-s sind Raum, Wind, Feuer, Gewässer, Erde; Ton, Getast, Ansicht, Geschmack und Geruch sind dann die Eigenschaften (*guṇa*). *26.* Von diesen ist je eine Eigenschaft bei den folgenden nach einander vermehrt; jede jeweils hervorgehende der Ordnung wird (als gültig) unter den Eigenschaften vermerkt. *27.* Hart, laufend, eilig, heiss ist der Zustand von Erde, Wasser, Wind, Feuer, die Zustrahlungs (beraumung) wird als Merkmal gesehen, wie die Reihenfolge ist. *28.* Jedes Merkmal ist ein Erkenntnisboden[199] für den Tastsinn; denn der als Tastsinn zu erkennende entspricht Tastungen als Auswechsel. *29.* Die Eigenschaften im Körper und des Eigenschaftbesitzenden Zeichen sind angewiesen worden, Ziele, Ton usw., Erkenntnisböden, Bereiche, Eigenschaften. *30.* Die Besinnung des Geschöpfes, welche zum Haften an die Sinne entwickelt wird[193], gelangt dadurch zur Bezeichnung und durch das Denken das Werden des Denkens. *31.* Infolge Aufspaltung des zu Bewirkenden, der Sinne und ihrer Ziele sind mannigfache Besinnungarten vermerkt worden, welche aus den einzelnen Beziehungen vom Selbst zu Sinnen, Denken und Zielen entstanden. *32.* Wie ein Ton gesehen wird[181], welcher durch Anschlagen einer Saite auf der Laute mit den Nägel an dem Daumen oder an den Fingern entstand, so wird die Besinnung angesehen, welche in diesem Zusammenhang entstand. *33.* Die Verbindungsgrundlage zwischen Besinnung, Sinnen, Denken und Zielen soll man von nun an kennen. Die Gruppe der Vierundzwanzig[200] hat die Fachbezeichnung *puruṣa*.

Auch diese Sinneslehre mit ihrer ausführlichen Ausarbeitung zeigt wiederum eine Einstellung, welche wie funktionell, aber nicht als organ-anatomisch beurteilt werden kann. Sie schliesst mit dem Begriff *puruṣa* ab, während *CaS sū* 8 zuvor die Sinnesbereiche dem *ātman* (Selbst) bzw. *adhyātma* unterordnete. In solchen Überbauungen kann ein Bestrebung nach einer Entwicklung angenommen werden, welche behelfsmässig als eine Art Seelenvorstellung beachtet werden kann, die aber auch in den ärztlichen Anschauungen recht unterschiedliche Auffassungen zeigte.

---

[199] Das Textwort *gocara* (=von Rindern bewandert), auch in *29* und *107* gebraucht, wird mannigfach übersetzt, oben mit *jñeya* (Erkenntnis), im Kommentar zu *130* als Sinnesziel (*indriyārtha*) bestimmt, wie diese Bedeutung auch z.B. in *CaS śā* 4,*49* oder *SuS ut* 7,*10* annehmbar ist.

[200] Mit der Zahl 'Vierundzwanzig' greift der Lehrtext auf die vorläufige Ankündigung nach *CaS sū* 1,*14* zurück, wo von den fünf Wurzelstufen allein die Erleuchtung (*cetanā*) betont ist. '*15* Und ferner ist durch Spaltung der Wurzelstufen (*dhātu*) eine Vierundzwanzig-Teilung vermerkt: Denken, zehn Sinne, (fünf ihrer) Ziele und die acht Wurzelstufungen, die Hervorfertigungen'.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dazu kann zuerst *VāH* im Beginn der Körperlehre herangezogen werden, weil bei seiner praktischen Ausrichtung für den beruftätigen Arzt allgemein bekannte Auffassungen angenommen werden dürfen. *VāS śā* 1,*1*: 'Zu dem lauteren Samen und dem weiblichen Fortpflanungsstoff (*ārtava*) fällt der *sattva*, welcher von seinen eigenen Werken und Beschwerden[201] getrieben ist, als Keim (*garbha*~Embryo), wie Feuer infolge Einspannen (zum Drillen) im Feuerholz[202].'

Übersichtlich wird hier als der bedeutendste für die Entstehung des Embryos dér *sattva*[203] hervorgehoben, welcher im Kommentar ausdrücklich als 'lebend'[204] erklärt wird und sein Herabschreiten (*avakrānti*)[205] bildete den Titel zu allen Abschnitten dieser Lehre (*VāS śā* 2, *SuS śā* 3, *CaS śā* 3-4).

Bei der Herabkunft des Embryos wird in *SuS śā* 3 der Lebende (*jīva*) nicht besonders hervorgehoben, wohl aber in *CaS śā* 4,*5*: 'Wenn mit Samen, Blut[206]

---

[201] Die 'Beschwerden' (*kleśa*, von *kliś-*=belästigen) sind die Folgen der eigenen Werke in einem früheren Dasein, wie sie im Kommentar als Unwissen, Selbstsucht, Leidenschaft, Hass und Hartnäckigkeit nach brahmanischen Bewertungen geschildert werden. Diese fünf Bezeichungen kommen auch im *Sāṃkhya* vor; Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. I p. 220 n. 1 (Cambridge 1932). Die Vorstellungen haben immerhin einen grosse Verbreitung, z. B. *MBh* XII,300,*11* ähnliche Ausdrücke als fünf Fehler (*doṣa*) erklärt werden, ähnlich wie in 301,*54*.

[202] Der nicht so seltene Vergleich geschlechtlicher Vereinigung mit dem Drillen bei der Feuerzeugung geht bis in vedische Zeiten zurück (Asia Major Vol. VI S. 332 Anm. 1); das 'Drillen' [nicht: "Feuerreiben"] war auch beim Opfer weiterhin gebräuchlich (Schwab, Das altindische Thieropfer S. 77 ff., Erlangen 1886).

[203] Sprachlich ist *sattva* aus *sat-*=*sant-*= "seiend" (partic. von *as-*= "sein, dasein" usw.) entstanden, womit ein "vorhanden sein" gekennzeichnet ist [während sonst sich häufig die indische Aufmerksamkeit auf ein Entstehen oder Werden (*bhū-*) richtete]. Das Suffix *-tva* dient zwar zur Bildung von "neutralen Abstracta" (Whitney, Indische Grammatik § 1239), ist aber hier als Nominativ mascul. sing., *sattvaḥ*, deutlich als ein entsprechendes Wesen bewertet, so dass *sattva* als dér Wesenhafte oder Wesentliche zu übertragen ist, daher kommentiert als *sattvo garbhaḥ*=der wesenhafte Embryo.

[204] Dieser Wesenhafte[203] wird im Kommentar als 'Lebend' (*jīva*) erklärt. Mit *jīva*= "der-, das Lebendige" ist in ärztlichen Texten auch "das Leben" annehmbar, aber nicht "die individuelle Seele".

[205] In *avakrānti* ist deutlich ein herab (*ava-*) Schreiten (*kram-*) ausgedrückt, etwa eine Herkunft aus dem Jenseits, so dass die nicht seltene Übertragung durch "Empfängnis" (z. B. Windisch, Buddha-s Geburt, Leipzig 1908) einseitig den wirklichen Sinn der Ausdrucks nicht wiedergibt.

[206] Das Blut (als weiblicher Fortpflanzungsstoff) wird bevorzugt in *śā* 4 als *śoṇita* bezeichnet (in *śā* 2 als *asṛj*) und ist auf seine ursprüngliche Bildung im Körper der Frau zu beziehen, auch in *śā* 3. Dort in *1* 'kommt der lebende Wesentliche herab' und zwar wann 'die geschlechtliche Vereinigung (*ṛtukāle*) stattfindet'. Mit *ṛtu-kāla* ist die Zeit für die Begattungszeit bestimmt [nicht "the menstrual period", wie der indische Übersetzer unterstellt, welcher in *śā* 2,*14* sogar *ārtva* als "the menstrual blood" auffasst]. Denn in *śā* 4,7 wird ausdrücklich

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Lebende verbunden und in den Bauch gekommen ist, so entsteht der als Embryo (*garbha*) Bezeichnete. *6.* Der Embryo aber ist eine Ausfertigung (*vikāra*) von Raumzustrahlung (*antarikṣa*), Wind, Feuer, Wasser und Erde und wird zum Standort der Erleuchtung (*cetanā*).' Von diesen, ausdrücklich als 'fünf *mahābhūta*-s'[207] angefürten, 'wird die Erleuchtung als sechste Umwandlungsstufe (*dhātu*) bezeichnet' und gibt in *śā* 4,*8* zu vielen Bewertungen Anlass[208].

Wie schon zuvor angedeutet, sind die Lehren in *CaS śā* 1-6 sehr zusammengesetzt nach mannigfachen Grundsätzen[209]. Ein Zusammenhang ist nicht immer gesichert darzulegen. Immerhin erscheint auf der Vereinigung der fünf *mahābhūta*-s mit der *cetanā* in *śā*. 4,*6* ihre einleitende Vorstellung in *śā* 1,*14* begründbar. Nur bedingt lässt sich dazu eine Textstelle heranziehen, welche gleichsam praktische Erläuterungen bieten kann, wie *śā* 1,*70* ff.: 'Gier, Hass, Wohlbehagen, Missbehagen, Vorstreben, Erleuchtung, Festigkeit, Besinnung, Merkfähigkeit und Ichfertigend (*ahaṃkāra*) sind Merkmale vom höchsten Selbst (*ātman*). *71.* Weil sich diese Merkmale auf den Lebenden beziehen, sind sie nicht Merkmale vom Selbst des Toten, wie die grossen Weisen erklären. *72.* Der Körper wird, wenn dieses (Selbst) fortgegangen ist, als unbewohnte Heimstätte angesagt, welche unerleuchtet (*acetana*) ist, und infolge des Restzustandes der fünf (Gross-)Wesen wird die Fünfheit als gegangen angesagt. *73.* Unerleuchtet (*acetana*) und Wirkung besitzend ist das Denken (*manas*), Erleuchter (*cetayitar*) das Höchste (Selbst, *ātman*); indem dieses (Selbst) mit dem Denken verbunden ist, erscheinen Wirkungen. *74.* Weil das Selbst Erleuchtung besitzt, wird es als Wirker (*kartar*) bezeichnet; infolge des unerleuchteten Zustandes wird das Denken nicht so bezeichnet, wenn es auch Wirkung besitzt.'

---

erklärt, dass erst, 'wenn das alte Menstrualblut (*rajas*) fortgegangen ist und neues noch fern ist, reingebadet' die Frau als *ṛtumatī* gilt, d.h. als geeignet für die Zeit zur Begattung.

[207] Die hier, wie auch sonst regelmässig anerkannte Fünfzahl der *mahābhūta*-s wird in *śā* 2 nur als Vierzahl anerkannt. Der Kommentar begründet dazu 'wenn auch [die erste Reihenstufe] *ākāśā* im Samen ist, der aus den fünf (Gross-)Wesen besteht'. Es könnte dabei kritisch an eine ältere Anschauungen gedacht werden, wie sie z. B. der "Erkenntstheorie" (von Stcherbatsky, übers. v. Strauss, München-Neuiberg 1924) den Frühbuddhisten zugeschrieben ist, obwohl diese keinen Einfluss in *CaS* (vgl. Kommentar zu *śā* 1,*45*) hatten. Da aber in "Megasthenis Indica" (coll. Schwabeck p. 138, Bonn 1846) bereits von dem fünften *stoicheion* neben der vier von den Hellenen anerkannten berichtet wird, und zwar in auffälliger Übereinstimmung mit der indischen Bewertung eines Zustrahlungraumes, so kann eine alte Gültigkeit der Fünfzahl nicht bezweifelt werden.

[208] Übersetzung in Indo-Iranian Journal Vol. III (1959) S. 273.

[209] Zu derartigen Fragen der sehr zusammengesetzten Lehren in *CaS* ist auch im Schlussteil von NAL Nr. 138 Stellung genommen, welche beigezogen werden kann.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Das 'Wort *cetanā*' hat hier eine ausrichtend entscheidende Bedeutung, welche als 'Erleuchtung'[124] übertragen ist im Ausgleich mit geistigen Eigenschaften, wie *buddhi* ('Besinnung'[193]), *dhṛti* ('Festigkeit'), *smṛti* ('Merkfähigkeit') oder *ahaṃkāra* ('Ichfertiger[189]), wie auch im Kommentar anerkannt[210]. Die Grundbedeutung von *cetanā* usw. geht hier auch aus ihrer Verneinung deutlich durch den Vergleich mit dem unbewohnten oder leeren Heim (*śūnyāgāra*) hervor, welches unerleuchtet (*acetana*) vom Herdfeuer od.dgl. ist. Ferner wird die Unterordnung unter den *ātman* oder das 'Selbst' betont für alle Bereiche, auch für das Denken (*manas*), was sonst in den ärztlichen Texten oft als selbständig gilt. Das Selbst, zumal in seine Bezeichnung als höchstes (*parama*) kann zwar inhaltlich auf das Überselbst (*adhyātma* [198]) bezogen werden. Jedoch bleibt seine breite Erörterung in einem Lehrabschnitt auffällig, welcher ausdrücklich angekündigt den *puruṣa* betrifft, und zeigt (nebenherbemerkt) die Schwierigkeit der ausreichenden Bestimmung solcher wesentlichen Fachbezeichnungen, bzw. deren Auswechsel. Denn der *puruṣa* wird in *CaS śā 1,14, 33, 49* als Fachausdruck (*saṃjñaka*) vermerkt, der auch auf seine sonstigen Nennungen zu beziehen ist.

Wenn auch *puruṣa* in der modernen Etymologie "umkämpft" ist, so hat die Gebrauchswertung[211] seiner Bezeichnung frühzeitig als übergeordneter Begriff beachtet zu gelten, auch später[212]. Somit dürften alte Vorstellungen vom *puruṣa* in den Sonderabschnitt *CaS śā* 1 übernommen worden sein und sein Angleich an andere Bezeichungen als nachträglich beurteilt werden. Zur Begründung für Lehren wird zuweile auf gültige Anschauungen zurückgegriffen. So gilt etwa die Fachbezeichung für den *puruṣa* in *51* als eine Anhäufung von aus Irrungen, Gier und Hass entstandenen Werke [anscheinend in Anlehung an einen "Pessimismus"[213], der sonst nicht in ärztlichen Texten beherrschend sein musste]. In *65* wird sogar erklärt, dass 'der *puruṣa* vollständig versehen mit allen Gliedern entstanden und aufgestiegen ist', somit als ein körperliches Wesen bewertet erscheint.

Aber zuvor in *51* wird gegensätzlich gelehrt : 'Einen Ursprung vom höchsten Selbst weiss man nicht, weil es ohne Anfang ist' und im Anschluss daran (den

[210] So die begriffliche Ausrichtung durch das Wort (*śabda*) im Kommentar:— —'*buddhi'śabdena cetanā dhṛtismṛtyahaṃkārāḥ prāpyanta eva*,— —

[211] Dafür zeugt die eigenartige Abhängigkeit der Wortbildung weiblichen vom männlichen Geschlecht, so hier *puruṣa*—>*puruṣī* (*ṚV* VII,102,2), wie *nar*—>*nārī*, so dass die Frau sozusagen als 'Männin' galt. In gleicher Weise wurden Göttinnen mit weiblicher Namensendung nach den Namen des Gottes bezeichnet. Eine ähnliche Bewertung ist auch bei dem sogenannten Neutrum *napuṃsaka* durch die Verneinung von der Verneinung des Mannes (*puṃs*) betont.

[212] Z.B. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I,2 (Die Philosophie der Upanishad-s) mit seinen Auffassungen S. 379: *purusha*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

höchsten *ātman*) gilt in *57* auch der *puruṣa* als 'ohne Anfang und ewig'. Die hier wieder in den Vordergrund tretende beherrschende Bewertung vom *puruṣa* wird durch Angleichungen und Beziehungen mannigfach ergänzt, so schon in den Nachtrag : 'aber gegensätzlich ist der aus einem Anlass (*hetu*) entstandene', bei welchem der Kommentar den *puruṣa* als eine 'Anhäufung' von abwertungen (*51*) aufweist. Dann in *59* : 'Das Unentfaltete[214] ist das Selbst (*ātman* ~*puruṣa*), als *kṣetrajña*[215], welcher stetig, durchdringend und unvergänglich ist, daraus das andere entfaltet (*vyakta*). Als Beispiel wird in *61* ausgeführt : 'Raum usw. (Wind, Feuer, Wasser, Erde), Besinnung, das Unentfaltete [215] und als achter der Ichfertiger (*ahaṃkāra*) sind als Hervorfertigung (*prakṛti*) bei den Wesen angezeigt, als Ausfertigungen die (folgenden) sechzehn : *62.* fünf Besinnungs-Sinne, fünf Wirk-Sinne dazu das Denken und fünf Ziele (der Sinne) ; sie sind fachmässig als Ausfertigungen (*vikāra*) bezeichnet. *63.* So ist das Feld (*kṣetra*[213]) insgesamt angezeigt, ohne den Unentfalteten ; als den Unentfalteten seines Feldes erkannten die wissenden alten Weisen den Feldkenner (*kṣetrajña*) an. *64.* Die Besinnung entsteht aus dem unentfalteten (Feldkenner), aus der Besinnung ist das Ich (~ Ichfertiger) gemeint, ferner fallen der Reihe nach aus dem Ichfertiger der Raum usw. heraus'. Der Lehrtext schliesst mit dem zuvor angeführten Hinweis auf den *puruṣa* mit allen Gliedern, welcher 'beim Tode durch seine Begierden mit neuem Werden vom Körper befreit wird'. Danach : '*66.* Aus dem Unentfalteten der entfalteten [*sattva*-s oder *puruṣa*-s] geht das Entfaltete der Unentfalteten wieder hervor ; von *rajas* ("Leidenschaft") und *tamas* ("Finsternis")[216] besessen, rollt er[216] radartig (*cakravant*) umher.'

Die herausgezogenen Texte aus dem unfangreichen *CaS śā* 1 können als Ausrichtungen nach Philosophemen eingeschätzt werden, und zwar nach einigen Fachausdrücken, wie sie auch im *Sāṃkhya* verwendet werden ; somit lag ein Annahme des Einflusses dieser Philosophie nahe[217]. Eine Kenntnis der Auswirkung

---

[213] So schon Leo. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung S. 669 (Leipzig 1887).

[214] Das 'Unentfaltete' (*avyakta*) bezieht sich auf den Begriff der 'Hervorfertigung' (*prakṛti*) als Wurzel (*mūla*) oder Ursache, wie auch als *mūlaprakṛti* erläutert durch den Kommentar [welcher allerdings wohl den Fachausdruck in der *Sāṃkhya*-Philosophie meint].

[215] *Kṣetrajña* betrifft wörtlich den 'Feld-Kenner', womit in der Medizin eine Erkenntnis des Leibes und seiner Funktionen ausgedrückt wird.

[216] *Rajas* und *tamas* sind die anerkannten Fehler (*doṣa*) vom *sattva*, welcher daher hier als 'er' zu verstehen ist, oder vom *puruṣa*, welcher zuvor in *65* genannt ist bzw. seine Ersatzausdrücke.

[217] Jolly, Medizin S.45, fasste sogar zusammen: "Die Philosophie der medizinischen Autoren ist im Wesentlichen die des *Sāṃkhyasystems*", wobei er sich u.a. auf *CaS sū* 13 berief, wo die Bezeichnung *sāṃkhya* usw., d.h. die 'Berechnung' von Fettheilmitteln schon von Roth verkannt war.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der *Sāṃkhya*-Philosophie in ihrer Blühtezeit ist aber noch wenig gesichert[218] und noch weniger ihre Einwirkung auf ein allgemeines Geistesleben und erst recht nicht auf das Denken der Ärzte. Erst der Abschluss der *Sāṃkhya*-Entwicklung in ihrer *Kārikā* ist zu übersehen. Ihre Verwendung im Kommentar[219] kann aber zur Klärung des Lehrtextes regelmässig nicht gebraucht werden. Obwohl Einflüsse von bestimmten philosophischen Schulen auch in *CaS* nachweisbar sind[220], kann der Nachweis einzelner Fachausdrücke nicht zum Beweis für die Übernahme einer besonderen philosophischen Richtung dienen. Solche sind auf ihre ärztliche Grundbedeutung hin zu untersuchen, wie etwa *sāṃkhya*, *prakṛti* u. dgl., wobei schon die Selbständigkeit medizinischer Wertungen kritisch erkennbar wird.

Am meisten kann noch dem *Yoga* eine Einwirkung in die ärztliche Denkweise zugeschrieben werden [wenn auch bisher kritisch allgemein wenig berücksichtigt], weil dieser vorzüglich praktisch ausgerichtet war und somit eine gewisse Übereinstimmung mit medizinischen Aufgaben besass, aber auch mit allgemeinen Bedingungen. Schon deswegen können manche Vorworte[221] nicht den Ausdruck *yoga* aus seiner üblichen Bedeutung in der Medizin, wie etwa Anwendung od. dgl., auf einen Philosophembegriff überleiten, auch nicht in *CaS śā* 1, obwohl im Kommentar schon zu *79* die abschliessende *Yoga*-Lehre angekündigt wird. Diese ist erst in *138* gesichert durch die achtfache Kraft der *Yoga*-Anhänger[222], welche hier aufgezählt wurde : Eindringen (in einen fremden Leib), durch sein Denken ein Erkennen (aller) Ziele, nur auf einen Wunsch hin Erwirkung, (unbeschränkte Fähigkeit im) Sehen, Hören, Merken, beliebiger Willenserfolg und Unsichtbarmachen[223]. Die *Yoga*-lehren befassen sich aber nicht mit den im ersten Teil dieses Lehrabschnittes aufgeworfenen Fragen nach dem *puruṣa*. Dazu wird im Text kein Überblick gegeben, so dass er auf Übersicht V nach den gebrachten Auszügen nur mit Zurückhaltung darlegbar ist.

---

[218] Vgl. Übersicht durch Frauwalner, Wien. Ztschr. f. d. Kunde Süd- u. Ostasiens u. Arch. f. ind. Philosophie Bd. 2 S. 3 ff.

[219] *Cakrapāṇidatta*, der im Beginn seines Kommentars als *Yoga*-Anhänger erscheint, zieht zuerst zu *CaS śā* 1,*14* die *Vaiśeṣika*-Schule heran, dann zu *15* die *Sāṃkhya*-Schule, deren *Kārikā*-Texte er oft zitiert, unstimmig zu der wirklichen Bedeutung der Lehrtextstellen.

[220] So *Vaiśeṣika*-Schule in *CaS sū* 1,*40* ff. (Act. hist. S. 61 ff.) oder *Nyāya*-Schule in *CaS vi* 8,6/*19* ff.

[221] Ausser dem häufigen vereinigenden Ausdruck durch *sam-* wird *mithyā* (unrichtig), *hīna* (verlassen), *sama* (gleich), *vi* (hindurch) usw. dem *yoga* vorgesetzt, ohne dass damit eine philosophische Bedeutung verbunden werden kann.

[222] Vgl. Sachau, Albiruni's India Vol. I p. 69 (London 1888). *MBh.* XII,316,*6*, wozu im Kommentar die Besonderheiten angedeutet werden. Lindquist, Die Methoden des Yoga S. 179 ff. (Lund 1932) bietet mehrere Belege.

[223] *CaS śā* 1,*138-139* wird vom Kommentar zu *SuS ci* 29,*13* zitiert (Asiatica Festschrift Friedrich Weller S. 431 Anm. 40, Leipzig 1954).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der Beginn der Körperlehre der Wundärzte unterscheidet sich nicht unerheblich von jener in der *CaS*. Sie wird in *SuS śā* 1,*3* folgendermassen eingeleitet: 'Nunmehr werden wir die Körperlehre über die Beachtung aller (Gross-)Wesen auseinandersetzen, (*2.*) wie sie der heilspendene (Götterarzt) *Dhanvantari* ansagte: (3.) Von allen (Gross-)Wesen das Wirkenlassende wie Nichtwirkenlassende, als Merkzeichen durch *sattva*, *rajas* und *tamas* für achtfache Hinsicht auf die Ergänzung, als Gesamtanlass der Welt hat den Namen (*nāman*) Unentfaltet (*avyakta*). Dieses (*avyakta*) ist alleinig der Standplatz für die zahlreichen Feldkenner (*kṣetrajña*), wie das Meer für die für das Werden der Gewässer.'

In dieser Ankündigung ist *sattva*[203] nicht mehr überordnet als der Wesenhafte oder Wesentliche, auch nicht annehmbar im Ausdruck männlichen Geschlechts[224] noch von *rajas* und *tamas* als Fehler befallen[225], sondern mit diesen beiden in eine Reihe gestellt. Diese Anordnung von *sattva - rajas - tamas*, üblicherweise als "Güte-Leidenschft-Finsternis" übersetzt, ist sehr verbreitet in allen Medizintexten, ohne dass ihre Herkunft gesichert nachweisbar ist. Sie stimmt jedoch überein mit den drei *guṇa*-s im *Sāṃkhya*; dessen Einwirkung auf *SuS śā* 1 in Betracht kommt.

Auffällig ist, dass das Unentfaltete (*avyakta*) als alleiniger Standplatz für die Feldkenner (*kṣetrajña*) vorweg angekündigt ist. Denn der Feldkenner gilt in *CaS śā* 1,*63* als unentfaltet (etwa an Stelle vom *puruṣa*) und bewirkt die Hervorfertigung von Besinnung usw., also in einer Überordnung, welche dem *Sāṃkhya* fremd ist. Es ist daher nicht erkennbar, worauf sich das *avyakta* bezieht, mit welchem die folgende Liste im Lehrtext beginnt, deren Einzelheiten mit der *Kārikā* gewisse Zusammenhänge zeigen, wie in Übersicht VI gebracht wird.

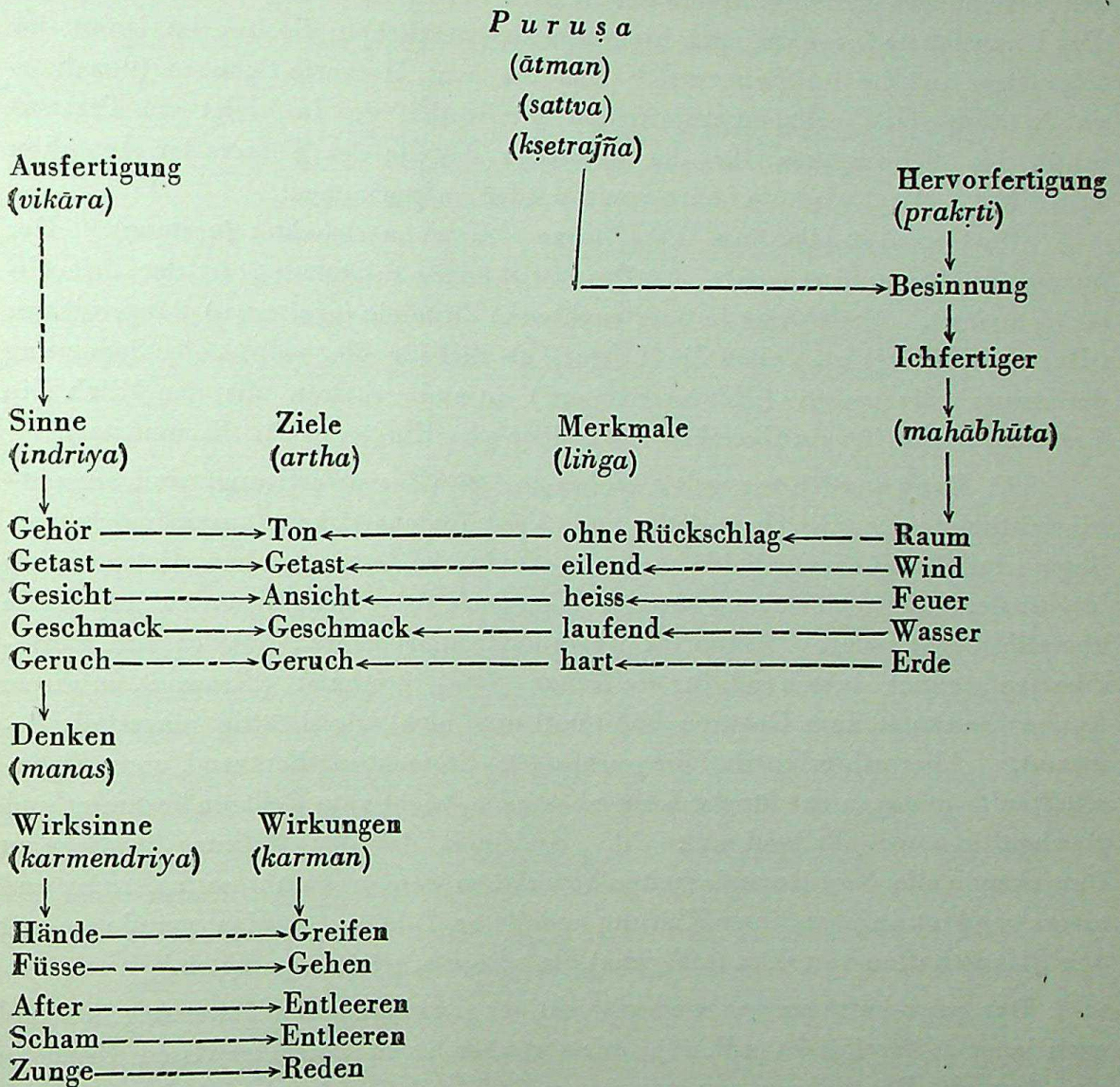
---

[224] Wenn angenommen wird, dass ursprünglich das Wort *sattva* für ein männliches Wesen gebraucht wurde[203], so ist der überwiegende Geschlechtswechsel zu: das *sattva* ein sprachwissenschaftliches Erklärungswagnis (vgl. Die Sprache Bd. VI, Hft. 1, S. 31 u. Anm. 1[147]). Trotzdem lässt sich hier ein semantischer Eindruck nicht ausschalten, dass der Wesentliche, der *sattva*, sozusagen depersonifiziert wurde, d. h. dass die Bewertung seiner wesentlichen Gestaltsbildung in die eigentliche Bedeutung seines Wesens übertragen wurde.

[225] Besonders in *CaS* werden *rajas* und *tamas* als Fehler anerkannt, so in der Einleitung vorweg *sū* 1,*56* (gegensätzlich zu den drei Fehlern des Körpers) als jene des Denkens (*manas*). Solche ursprünglichen Bewertungen finden sich oft, z. B. *sū* 24,*26* (wo *tamas* durch *moha*= "Irresein" ersetzt ist), 25,*11* (wo *manas* durch die Fachbezeichnung *sattva* erklärt wird) oder 28,*33* (*tamas*=*moha*). In *śā* 3,*19* wird im Anschluss an *sattva*, als lebend (*jīva*) bezeichnet, *manas* als "fehlerfrei, lauter" (*śuddha*) gegenüber den beiden Eigenschaften (*rājasa*, *tāmasa*) erklärt und ebenso in 4,*37* *sattva*, wo dann in *38 śu ldha* auf einen Lichtbegriff "Flammen, leuchten" (*śuc-*) bezogen wird, ferner *rajas* durch "Zorn" (*roṣa*) und *tamas* durch wieder durch "Irresein" (*moha*) ersetzt ist. In *śā* 5,*6* wird (der Gott) *Prajāpati* zum Innerselbst (*antarātman*) im Manne (*puruṣa*) als das *sattva*. Die Textauszüge beweisen eine ursprüngliche Selbständigkeit von *sattva*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht V



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wie schon früher bemerkt, besteht auch hier eine teilweise Unordnung in den Beziehungen einzelner Stufen der Reihen. In *7* wird dann zusammengefasst: 'Das Unentfaltete [*avyakta*, auch hier ohne ausdrücklichen Bezug], das Grosse, der Ichfertiger und die fünf Feinmasse[226] sind die acht Hervorfertigungen ("*prakṛtayaḥ*"), die übrigen sechzehn ausfertigend ("*vikārāḥ*")'[226]. In *7* folgt ein Texteinschub, der Schutzgötter für die einzelnen Anteile des Körpers der Menschen aufzählt[227]. Mit *8* wird die Lehre von *6* wieder aufgenommen:

'Dort (in *6*) ist allerdings diese ganze Gruppe unerleuchtet (*acetana*). Der *puruṣa*, der fünfundzwanzigste, mit Zweckwirkungen ausgestattet, ist der Erleuchter (*cetayitar*). Auch wenn in unerleuchtetem Zustande (*acaitanya*) das *pradhāna* ('Hervorbringung') ist, weisen die (Lehrer) als Ziel für die vollständige Sonderung des *puruṣa*'s die *prakṛti* ('Hervorfertigung') an und erklären aus der Milch die Veranlassungen (für ein Gedeihen der Kälber oder Kinder, gemäss Kommentar).'

'*9.* Dann werden wir weiterhin bei *prakṛti* (Hervorfertigung) und *puruṣa*[228] hinsichtlich einer Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit auseinandersetzen. Beide sind ohne Anfang, beide auch ohne Ende, beide auch ohne [körperliche] Merkmale, beide auch immerwährend, beide auch ohne Nachfolgenden und beide überallhin gekommen. Allein ist die *prakṛti* unerleuchtet, aus den drei Eigenschaften (*guṇa*) bestehend, für die Keime (*bīja*) bestimmt (*dharmin*), zu ihrem Antrieb bestimmt, zum Gebären bestimmt und nicht gleichgültig eingestellt bestimmt. Aber zahlreich sind die *puruṣa*-s[229], Erleuchtung besitzend, ohne Eigenschaften (*a-guṇa*), nicht für die Keime bestimmt, nicht zum Gebären bestimmt und gleichgültig eingestellt bestimmt. *10.* Indem da das der Wirkung ähnliche zu Bewirkende alle diese Besonderheiten bewirkt, so werden daraus *sattva*, *rajas* und *tamas* gebildet; infolge dieser Klärung und dieser Bildung werden gerade so mit den Eigenschaften versehen (*tad-guṇa*) die *puruṣa*-s, wie einige sagten.'

Der *guṇa*-hafte *puruṣa* wiederspricht der grundsätzlichen Bewertung in *9* und auch jener in der *Kārikā* (z.B. 17), erinnert aber bis zu einem gewissen Grade an eine ärztliche Beurteilung vom *puruṣa* in *CaS śā* 1,*51* als eine Anhäufung von Irrungen usw. Besonders fällt aber auf, dass die in *Kārikā* 3 vorangestellte *mūla-prakṛti* ('Wurzel-Hervorfertigung' oder "Wurzel-Grundform") überhaupt

[226] Ebenso in *MBh* XII,310,*10-12* als Lehre von *Yoga*- und *Sāṃkhya*-Anhängern.

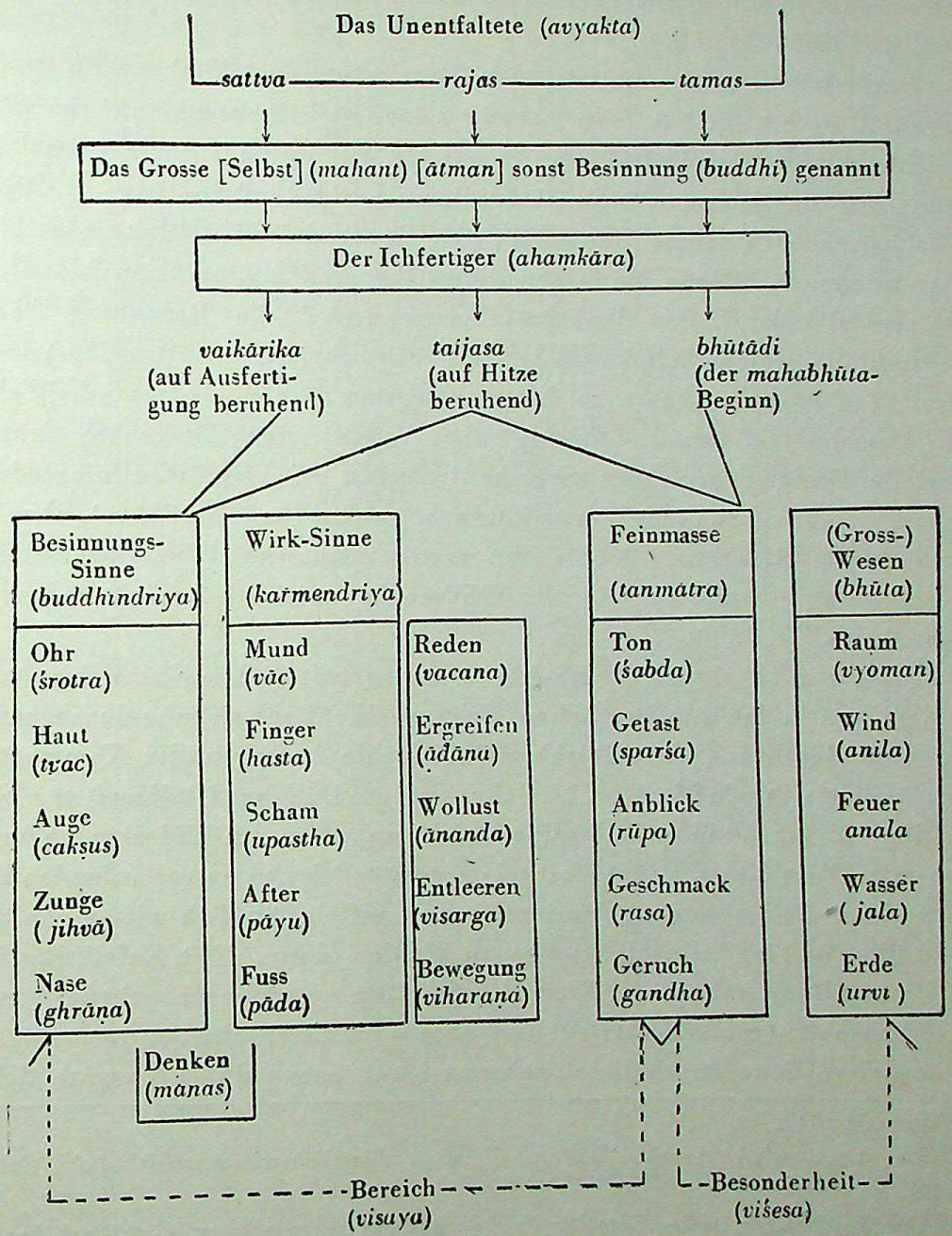
[227] Wohl nach alten Anschauungen auch in *MBh* XII,313,*1* ff. überliefert, auch in *SuS sū* 5,*20* ff. oder *CaS śā* 5,*6* angedeutet.

[228] Hier zählt der Lehrtext zum erstenmal die *prakṛti* neben dem *puruṣa* auf—wie in der *Sāṃkhya-Kārikā* 3, wo sie angefügt ist [und nicht dem *puruṣa* nachgeordnet, gemäss den bisherigen Nachweisen in den ärztlichen Texten].

[229] Hier erinnern die zahlreichen *puruṣa*-s an die zahlreichen Feldkenner im Abschnittsbeginn (*3*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht VI



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nicht erwähnt wird, die *Sāṃkhya*-Fachbezeichnungen *pradhāna* und *prakṛti* nur je einmal und beiläufig in *8*.

Garbe hat in seiner umfassenden Bearbeitung der "Sâṃkhya-Philosophie"[230] wiederholt nachdrücklich dazu betont, zumal sprachwissenschaftlich S.347 die Bezeichungen für den Begriff "der Urmaterie, den sie nach ihrer etymologischen Geltung ursprünglich zum Ausdruck brachten: *prakṛti* und *pradhâna*." Die meisten Fach-Indologen nahmen diesen Begriff "Urmaterie" auf. Medizingeschichtlich ist das unmöglich. Denn die beiden Ausdrücke *pradhāna* und zumal die oft gebrauchte *prakṛti* haben in den Medizintexten regelmässig die Bedeutung ihrer Ausdrucksbildung, welche behelfsmässig als 'Vervorbringung' (von *pra-dhā-*) und 'Hervorfertigung' (von *pra-kar-*) zu bestimmen sind. Sie betreffen inhaltlich somit eine *Ur*sache (~ *causa efficiens*), aber nicht eine Ur-Sáche; denn eine materielle Wertung grundsätzlicher Art ist in den Medizintexten nirgends nachweisbar. Die ursprüngliche Vorstellung von *prakṛti* (bzw. *pradhāna*), ohne Sonderung durch das *Sāṃkhya*, blieb bei den Ärzten entsprechend bestehen, selbst wenn die Bedeutung "Urmaterie" in der Philosophie wirklich zurecht angenommen werden kann.

Nach dem Inhalt *SuS śā* 1,*4-10* ist zu vermuten, dass einmal ein Anhänger vom *Sāṃkhya* in der wundärztlichen Schule eine Lehrwirkung durchgesetzt hat. Denn eine Beachtung der *Sāṃkhya*-Philosophie bezeugen die Kommentatoren, *Cakrapāṇidatta* für *CaS śā* 1 im 11. Jahrhundert, *Ḍallana* (*Ḍalhaṇa*) für *SuS śā* 1 etwa im 12. Jahrhundert, allerdings nicht so selten im Widerspruch mit dem Lehrtext. Denn dieser gleitet [fast wie gegensätzlich zu den vorlaufenden Texten], betont durch die gebundene Ausdrucksweise, auf ein ärztlich-wissenschaftliches[231] Gebiet über in *11*: 'In seinem eigenen Werden *Īśvara*, Zeit, Zufall, Bestimmung und Umwandlung halten die Weitsehenden für eine Hervorfertigung (*prakṛti*)[232]. *12*. Ebenso die (*mahā-*)*bhūta*-s[233] und ebenso die Eigenschaften (*guṇa*[234]) mochte man anweisen; denn durch diese gekennzeichnt entstand die gesamte Schar der

---

[230] Leipzig 1917.

[231] Im Text wird durch "*vaidyake*" eine 'ärztlich-wissenschaftliche' Erläuterung gemeint.

[232] Der Gott *Īśvara* ist der Gott der *Yogin*-s und ein "persönlicher Gott"; vgl. Jacobi, Über das ursprüngliche Yogasystem, Index (Berlin 1929 u. 1930). Auch wenn die Beziehungen vom *Yoga* zum *Sāṃkhya* berücksichtigt werden, kann (auch bei Beurteilung *svabhāvam īśvaram* als Sondersatz) hier die *prakṛti* nicht als "Urmaterie" aufgefasst werden[230].

[233] Wie oft, ist im Text das Wort *bhūta* verkürzt gebraucht statt *mahābhūta*, welche aber im Kommentar in letzter Bedeutung erläutert wird.

[234] Die Eigenschaft oder *guṇa* bezieht sich [ohne weitere Erklärung] nicht mehr auf die früheren, gleichlautenden Bezeichungen in der Philosophie, sondern auf die Bereiche der Sinne, wie auch aus dem Kommentar ersichtlich.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*mahā-*)*Bhūta*-s. *13.* Ihre (wissenschaftliche) Verwendung ist ganz und gar auf die Heilungsbestrebung gerichtet worden, weil es über die (*mahā-*)*bhūta*-s hinaus eine gedankliche Beleuchtung (*cintā*) in der Heilungsbestrebung nicht gibt.'

Diese Einschränkung der Lehrzieles wird dann in ungebundener Text nochmals hervorgehoben: *14.* darauf ist es gerichtet—'da ist die Vereinigung, der *dravya*-s[191] Menge, als der (*mahā-*)*bhūta*-s Beginn angesagt, und (nur) die Beziehungen auf die (*mahā-*)*bhūta*-s, die Sinne werden in der althergebrachten Medizin (*āyurveda*) geschildert, so auch die Sinnesziele[190]. Und dazu wird (noch die Lehrstrophe überliefert): *15.* Mit dem Sinne ergreift der Menschliche aber nur das je eigene Sinnesziel, eine Einstellung gesichert aus einer gleichen Ursprungsart gibt es nicht durch einen anderen für den anderen (Sinn).'

Trotz dieser Absage, die vorlaufenden philosophischen Denkbahnen weiter zu verfolgen, und einer betonten Einschränkung auf ein ärztliches Gebiet, welches im Titel, auch in der Einleitung *1-3* und im Kolophon angekündigt ist, wird doch (mit anscheinend breiterer Anteilnahme) die Frage nach dem *puruṣa* nochmals aufgenommen :

'*16.* Ferner werden nicht in den Anweisungen der altüberlieferten Medizin (*āyurveda*) die überallhin gelangende und auch beständigen Feldkenner (*kṣetrajña*) aufgezeigt. Jedoch für die nicht-überallhin-gelangenden Feldkenner ziehen die (Lehrer) Anlässe heran, welche die beständigen *puruṣa*-s ankündigen. In den endgültigen Lehranweisungen jener alten Medizin werden die nicht-überallhin-gelangenden Feldkenner auch als beständige aufgezeigt. Sie gelangen in den Schoss von Tieren, zu Menschen oder Göttern, veranlasst durch Tugend (*dharma*) oder Untugend. Diese haben folgerichtig als höchst feine, Erleuchtung besitzende (*cetanāvant*) und durchlaufende (Wesen) zu gelten und werden beim Zusammentreffen (der Fortpfanzungsstoffe) von Blut (*lohita*) und Samenerguss (*retas*) im Geschlechtsverkehr wiedergeboren, infolgedessen gilt ausgerichtet als der fünf *mahābhūta*-s Vereinigung mit dem Körperlichen der *puruṣa*. Dieser ist als *karmapuruṣa* an die Spitze der Heilungsbestrebungen gestellt.'

Dieser *karma-puruṣa*, der aus Werken (*karman* eines früheren Daseins hervorgegangene) *puruṣa* darf als eine Art Seelen-Begriff gelten, der in der wundärztlichen Schule als grundsätzlicher Abschluss entstanden ist. Seine Bezeichnung wird zu *śā* 1,*16,17* verwandt, zu 3,*4* und 4,*3* bei der Lehre von seiner Herabkunft, aber auch schon z. B. in der Einleitung zum Gesamtwerk zu *sū* 1,*38*. Seine Benennung kann daher nicht als eine gelegentliche Bemerkung, sondern als eine grundsätzliche Schlussfolgerung beurteilt werden. Das ist besonders erkennbar im Kommentar zu *śā 1*,3, weil die beachteten Feldkenner als *karmapuruṣa*-s erläutert werden [235]. Anschliessend werden seine Eigenschaften aufgezählt und

[235] Der Ausdruck *karmapuru.a* wird noch im Kommentar zur *Cikitsākalikā 9* von *Tīsaṭācārya* (ed. by N. N. Mitra, Lahore [1925]) gebraucht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nach *sattva*, *rajas* und *tamas* aufgeteilt, wobei sich ihr selbständiger ärztlicher Begriff zeigt, unabhängig vom *Sāṃkhya*.

'*17.* Seine Eigenschaften sind Neigung zur Lust und Abneigung gegen Unlust, Vorwärtsstreben, Hervoratmen und Fortatmen, Aufschlagen und Niederschlagen (der Augenlider), Besinnung, Denken, Erwägen, Merken, Erkennen, Entschliessen und Erfassen des Bereiches (der Sinne)[236].

18. Seinem *sattva* gehören an Milde, Gabenfreudigkeit, Geduld, Aufrichtigkeit, Rechtmässigkeit, Anerkennung (vedischer) Überlieferungen, Erkenntnis, Besinnung, Begeisterung, Merkfähigkeit, Entschlossenheit und Weltunabhängigkeit.

Seinem *rajas* gehören an Unlustfülle, Neigung zur Unruhe, Unentschlossenheit, Eigensucht, Unaufrichtigkeit, Gefühlsmangel, Verstellung, Selbstüberhebung, Begierde und Zorn.

Seinem *tamas* gehören an Verzagtheit, Ablehnung (vedischer) Überlieferungen, Neigung zu Unrechtmässigkeit, Hemmung der Besinnung, Unkenntnis, Begeisterungsmangel, Hang zur Untätigkeit und Schlafsucht.'

Es folgt dann ein Rückblick auf die Liste in *śā* 1,*4*, welche den Eindruck einer Einwirkung durch das *Sāṃkhya* auslöste (Übersicht VI). Diese wird aber nach der ärztlichen Eigenart dargelegt, in welcher regelmässig verschiedene Gebiete zusammengefasst und mit einander in Beziehunggesetzt werden :

'*19.* Zum Zustrahlungsraum (*antarikṣa*) gehört der Ton, der Ton-Sinn, die Schar aller (körperlichen) Öffnungen und die Aussonderungen.

Zum Winde gehört das Getast, der Getast-Sinn, die Schar der Bewegungstriebe, jedes Körperzucken und Leichtigkeit.

Zum Feuer gehört der Anblick (*rūpa*), der Anblicks-Sinn, lichtes Ansehen (*varṇa*), Beglutung, Glanz, Kochen (der Speisen zur Verdauung), Ärger, Schärfe und Mut.

Zum Wasser gehört der Geschmack, der Geschmacks-Sinn, die Schar jedes Laufenden (*drava*), Schwere, Kälte, Geschmeidigkeit und Erguss.

Zur Erde gehört Geruch, Geruchs-Sinn, die Schar jedes Festgewordenen und Schwere.

20. Den Zustrahlungsraum (*ākāśa*) erfüllt *sattva*.
Der Wind erfüllt *rajas*.
Das Feuer erfüllt *sattva* und *rajas*.
Die Gewässer erfüllt *sattva* und *tamas*,
Die Erde erfüllt *tamas*.

---

[236] Das 'Bereich'=*viṣaya*, womit in *śā* 1,5 die Reihe der Besinnungs-Sinne bis zu jener der Feinmasse reicht ('welche mit Ton beginnt') [Übersicht V] wären nach der Beurteilung von Garbe[230] als materiell aufzufassen. Die folgende Aufteilung durch *sattva*, *rajas* und *tamas* zeigt aber in den behelfsmässigen Übertragungen, dass regelmässig geistige Eigenschaften heir zu verstehen sind.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Und dazu werden die beiden Lehrstrophen (zum Abschluss gebracht):

21. In einander sind alle diese (*mahābhūta*-s usw.) befinlich nach den Lehrhinweisen; in dem je eigenen *dravya*[237] ist bei allen das Entfaltete (*vyakta*) das Merkmal anerkannt worden. *22.* Die acht Hervorfertigungen (*prakṛti*) sind gemeldet worden und die sechzehn Ausfertigungen (*vikāra*) und der Feldkenner (*kṣetrajña*) durch eine Zusammenfassung eigenen Traktates und fremder Traktate[238].'

Im Kommentar im Beginn (*3*) erläutert: 'durchausnicht entfaltet wird das Unentfaltete (*avyakta*), *prakṛti* als *pradhāna* ist die Wurzel-Hervorfertigung (*mūla-prakṛti*), wie oft Wechselbegriffe'. *Avyakta* (im Lehrtext nicht genauer bestimmt) wird somit nach der *Kārikā* erklärt, von Garbe[230] als "Urmaterie" aufgefasst. Zu dem Lehrtext *8-10*, in welchem nur einmal *pradhāna* und *prakṛti* hervorgehoben werden, und in dem eine wundärztliche Ausdeutung des Vorganges entwickelt ist, hilft der Kommentar zu einem kritischen Verständnis [der wenig gesicherten Übersetzung] nicht ausreichend weiter; es werden hier (wie auch sonst) *Yoga*-Ansichten zugesetzt. Zum Schluss (*22*) wird im Kommentar auf den Lehrtext *6* Bezug genommen, zumal auf die fünf *mahābhūta*-s und dazu erklärt: 'das Feld (*kṣetra*) erkennt als den feienen und groben Leib der Feldkenner (*kṣetrajña*), der *puruṣa*.' Dabei kann der 'Leib' (*deha*, von *dih*=schmieren) als [vielleicht, wie in *sū* 21,3] als abgewertet aufgefasst werden. Der Lehrabschnitt der *SuS* über diesen *puruṣa* oder *karmapuruṣa* findet sich nicht in anderen Sammelwerken, er fällt auch in seinem Inhalt aus der durchlaufenden *SuS*-Lehrrichtung heraus. Kritisch ist daher eine Folgerung möglich, dass den Wundärzten philosophische Darlegungen mit einer Entwicklung aus einem übergeordneten Beginn ferner lagen. Denn ihre Aufmerksamkeit war mehr auf eine unmittelbare Beachtung körperlicher Bedingungen gerichtet, zu deren Bestimmung sie allgemein gültigen Anschauungen heranzogen.

Derartige grundsätzliche Auffassungen über den Aufbau des Körpers sind in die Blutlehre *SuS sū* 14 in *10* eingefügt: 'aus dem Saft entsteht Blut, daraus Fleisch, aus dem Fleisch das Fett, aus Fett entsteht der Knochen, daraus das Mark, aus Mark aber der Samen.' Diese Umwandlung ist nicht nur in der *SuS* weiterhin anerkannt, sondern ist auch in allen Sammelwerken als gültiger Grundsatz für die Entwicklung des Körpers überliefert.

SuS sū 14,*12* fährt dann fort: 'da ist bei diesen (allen) Umsetzungen (*dhātu*) der Saft aus Speise und Trank von Erquickungswirkungen; da bekanntlich aus dem

---

[237] Der Ausdruck *dravya* könnte hier als Substanz od. dgl.[191] aufgefasst werden, er betrifft aber doch die Umwandlungen usw. ('was laufen werden muss') in der Reihe der *mahābhūta*-s und ihre Beziehungen zu den Sinnesbereichen, wie das auch im Kommentar geschildert wird.

[238] Der eigene (*sva*-) und fremde (*para*-) Traktat wird merkwürdiger Weise auf *śalyatantra* (*SuS sū-ka*) und *śālākyatantra* (*SuS ut* 1-26) bezogen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Saft der Mensch entsteht, soll er den Saft vorsorglich behüten, aus der Speise und dem Trank unermüdlich aus kluger Verhaltungsweise.' Die betonte Beachtung des Beginnes der Umwandlungsreihe verursacht seine Bestimmung in *13* : 'Bei dem Anlass ist *ras-* mit der Bedeutung der Art zu gehen eine Wortwurzel; *rasa* (Saft) ist er darum, weil er tagtäglich geht.'

Diese Erklärung in *13* ist in den beiden Kommentaren als *nirukti* = "Bedeutungs-*grund*"[96] in der indischen Etymologie bestimmt und somit geschichtlich verbindlich[239]. Zuvor in *4* wird zwar der *rasa* oder Saft als 'freilich wässerig' (*khalv āpya*) und bei seiner Umwandlung in Blut als Gewässer (5 : *āpaḥ*) vermerkt. Es kann also nicht bezweifelt werden, dass die indischen Ärzte nach ihren praktischen Beobachtungen den Saft wie das Wasser stofflich beurteilten. Diese Kritik ist auch deswegen beachtlich, weil seine Benennung auch sprachwissenschaftlich so eingeschätzt worden ist[240], so dass seine Übertragung in den Begriff vom 'Geschmack' nachträglich ist und das Tätigkeitswort *ras-* =schmecken denominativ zu erklären wäre [wenn auch indisch die Deverbativa bevorzugt erscheinen gemäss *dhātu*[239]]. Jedoch in der entscheidenen Lehrstelle *13* fehlt aller Anhalt für eine stoffliche Bewertung vom Saft (*rasa*) wie auch der weiteren Stufen des Aufbaues. Die Ableitung von der "Art zu gehen" (*gati*) und die folgende Begründung, dass er 'geht' (*gam-*) beweist die Beachtung der Bewegung. Für die Berechtigung dieser Kritik spricht dann auch die angeschlossene zeitliche Berechnung des Bewegungsablaufes der sieben *dhātu*-s in *14-15* auf die Spanne eines Monats. Diese Zeitberechnung ist hier aber keine gelegentlich abgeleitete ; denn sie wird auch in *CaS ci* 15,*32*, *VāH śā* 3,*66* oder *VāS śā* 6,*109* berücksichtigt, wobei für die zeitliche Bemessung äusserlich wahrscheinlich die monatliche Blutung ausschlaggebend war.

In der Ausrichtung solcher grundsätzlicher Auswertung mangelte eine Beachtung stofflicher Anteile der Siebenerreihe und auch bezügliche Erklärung ihrer einzelnen Umwandlungen in der aufeinander folgenden Entwicklung. Daher ist der Ausdruck *dhātu* als ein 'Umsetzen' oder 'Umwandeln' zu beurteilen, in welchem sich eine verbale Ausdrucksweise[241] erhalten hat, so dass die

[239] Böhtlingk, Pâṇini's Grammatik (Leipzig 1887) gibt im Wortschatz S. 243* Auskunft über *dhātu* als "Verbalwurzel", welche sich aber nicht nur auf die "im Dhâtupâṭha verzeichneten Wurzeln I,1,*1*" beziehen, sondern auf mehrfache andere Bildung von Wortformen. Trotz der Formbeachtung liegt somit eine ähnliche Bewertung der Umwandlung vor, wie für den ärztlichen Ausdruck *dhātu*[241].

[240] Act. hist. S. 114 Anm. 242-243.

[241] Hauschild[2] weist § 629 ff. darauf hin: "Die Infinitive der idg. Sprachen sind erstarrte Kasusformen von Verbalsubstantiven", mit einer nachweisbaren Auslese als Akkusativ, Genitiv, Dativ und Lokativ. Wenn diese Kasusformen in der spätereen Sprachbrauch auch seltener wurden, so ist geschichtlich doch begründet, dass eine semantische verbale Wertung

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

einzelnen Glieder dieser Entwicklung als 'Stufen' der Umwandlung zu beurteilen sind.

Anderseits kann auch bei noch so beherrschender grundsätzlicher Bewertung der Umwandlung zufolge alltäglich praktischer Erfahrung und der dabei unausbleiblichen Beobachtung stofflicher Bedingungen der einzelnen Anteile nicht bestritten werden [242], dass wenigstens für die Umwandlung in den betreffenden Stufungen gefragt wurde, wie sich dieser Wechsel vollzog. Bei nach den *dhātu*-s geschichteten Krankheiten[243] wird ursächlich die Hitze (*ūṣman*) in *CaS ci* 8,*37* herangezogen. In *VāH sū* 11,*34* (~*VāS sū 19*) haften an den (sieben) *dhātu*-s Anteile des Leibesfeuers mit seiner Eigeneinstellung ; diese wird auf die Verdauung bezogen [welche noch näher zu erörtern ist] und dabei werden die fünf *mahābhūta*-s beachtet, welche oft gleichfalls *dhātu*-s genannt werden. Mit ihrer Herkunft aus dem Lichthimmel[165] begünstigten sie bei ihrer Umwandlung eine Feuereinwirkung, wie sie wiederholt erwähnt wird[244], und zwar meist in Zusammenhang mit Verdauungs-vorstellungen. Im Schluss daran wird die Frage nach dem Begründungen der einzelnen Umwandlungsarten aufgeworfen und umständlich dargelegt[245]. Eine wichtige Endfolgerung nimmt der Kommentator vorweg zum Abschnittsbeginn *CaS ci* 15 : 'als Feuer gibt es fünf (*mahā-*)*bhūta*-Feuer, sieben *dhātu*-Feuer, somit (insgesamt) zwölf Feuer'. Die gemeinsame Verwendung der Bezeichnung durch Feuer (*agni*) behindert seinen semasiologischen Bedeutungswechsel in Richtung einer Auffassung von Energie od. dgl. Ebenso ist bei der Kritik von *dhātu* als Stoffwechsel nach indischer Bewertung die Ausdrucksbedeutung durch 'Wechsel' betont (nicht durch:Stoff).

Diese merkwürdige Feuerwertung ist wohl auf die vedische Ausrichtung durch das "Jedermannsfeuer" zurückzuführen. Daran knüpft noch der Ausdruck für

---

weiter verblieb, wenn die Textverhältniss inhaltlich dieses bezeugen, wie bei dem ärztlichen Fachausdruck *dhātu*.

[242] Beim vedischen Opfer wurden die Anteile 'laut benannt' (z. B. *ṚV* I,162,*18*). Derartige Reihen einzelner Opferanteile werden weiterhin oft aufgezählt (nur einige Belege in SA Bd. 27 S. 28 f.). Sie wurden schon in *Aitareya-Brāhmaṇa* II,14,7 oder VI,29,*4* auf den Menschen (*puruṣa*) übertragen: Haar, Haut, Fleisch, Knochen und Mark. Der ursprüngliche Reihenbeginn mit dem Fell des Tieres ist noch öfter mit dem Ersatz vom Saft durch die Haut in den ärztlichen Sammelwerken bewahrt, so dass damit eine anfängliche stoffliche Bewertung bewiesen ist. Anderseits zeigt, z. B. in *CaS ci* 15,*13*, der Austausch von *dhātu* durch *deha-dhātar* (des Leibes Umsetzer oder Umwandler) den Vollzug der nunmehr herrschenden Bedeutung des Umwandelns.

[243] Etwa in *CaS ci* 3,*74* ff., 23,*16*f., *184* ff., 28,*27*ff., *89* ff.

[244] Meist bezogen auf die fünf *mahābhūta*-s in *CaS sū* 29,*3*, *ci* 15,*11*, *SuS sū* 46,*524*, *śā* 3,*18* (wo der Kommentar *CaS ci* 15,*11* zitiert), *VāH śā* 3,*55* (*VāS śā* 6), wo in *62* die sieben *dhātu*-s angeführt werden, ebenso in *sū* 11,*34* und CaS *ci* 8,*38*.

[245] SA Bd. 37 (1953) S. 312-319.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

das Feuer durch *huta-aśana* (= Opfer-essend[246] in den alten Textschichten *SuS ut* 39,17 an, welches z. B. in *23* noch schlechthin Innenfeuer (*antaragni*) genannt wird; allerdings wird es schon beider (Speise-)Kochung auf den Standplatz (*paktisthāna*) bezogen sowie in 16 auf der rohen (Speise) Einlagerung (*āmāśaya*) Erhitzung (*ūṣman*) und den (Speise-)Saft. Letzter dient ab *62* bereits zur Entwickung von Schichten des Fiebers (*jvara*) auf Anlass der sechs Stufen vom *dhātu*. Diese grundsätzlichen Anschauungen liegen auch in den Vorstellungen vor. Sie werden in allen Sammelwerken berücksichtigt und auch als anerkannt vorausgesetzt. Eine zusammenfassende Übersicht bietet *VāH śā* 3 :

'*49.* Des Gegessenen Kocherin entspricht der früher als kochenbewirkend erwähnten Galle, welche für der Fehler (*doṣa*), Umsatzstufen (*dhātu*), Unratsarten (*mala*) usw. als Hitze (*ūṣman*) nach der Lehre vom *Ātreya* gilt.

50. Als ihre bezügliche Einstellung ist sie infolge des Ergreifens des Gegessenen als die Ergreiferin (*grahiṇī*) gedacht, nach der Denkart von *Dhanvantari* (*SuS*) als *kalā* (S. 23) benannt, als Gallenträgerin (*pittadhara*).

51. Zum Gedeihen von Leben, Gesundheit (wörtl. Nichtkrankheit), Kraft (*vīrya*), Macht (*ojas*), (*mahā-*)*bhūta*-s, Umsatzstufen (*dhātu*) und (Verdauungs-) Feuer ist sie eingestellt im Besitz des Durchganges zur Lagerung der gekochten (Speise), wie ein Riegel für die Bahn des Genossenen.

52. Nachdem sie in der Lagerung des Genossenen gehemmt hat, führt sie darauf zum Auseinanderkochen es weiter und löst kräftig zur Kräftigung das roh Gegessene auf.

53. Die Kraft zum Ergreifen hat das Feuer und es ist auch die Kraft der Ergreiferin; wenn dann das Feuer verderbt ist, so wird die Greiferin Krankheit bewirkend.

54. Da das Gegessene den Leib, Umsatzstufen, Macht, Kraft, Aussehen (*varṇa*) usw. gedeihen lässt, so ist das Feuer hierzu der Anlass; denn Nahrung, die gegessen its, wird, wenn sie nicht gekocht wird, nicht zum Saft usw.

55. Das derzeit aufgenommene Gegessene wird durch den vorwärts-hauchenden (*prāṇa*) Wind in den Bauch geschafft, durch Laufende (~Flüssige) aus seiner Zusammenballung gelöst und durch Schlüpfriges zur Geschmeidigkeit geführt.

56. Angefacht mit Hilfe des zusammenhauchenden (*samāna*, s. c. Wind) kocht, stehend in der Lagerung für das rohe (Gegessene), das zum Bauche gehörige Feuer, wie ausserlalb (ein Feuer) Wasser und Fruchtkorn in einem Kochkessel befinplich.

---

[246] *ṚV* II,1,13: 'In dir (Feuer) essen die Götter das dargebrachte Opfer'. Dazu erklärt *ŚpB* I,2,1/4: ferner vom Feuer, 'das Rohes essend ist, mit dem die Menschen hier gekocht habend essen', nach der Übersetzung von Eggeling: "For the raw flesh-eating (fire) is the one with which men cook what they eat."

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

57. Nachdem das anfangs wenigstens sechs Geschmackarten besitzende Gegessene süss geworden ist, setzt es den schaumig gewordenen Schleim in Bewegung und wird weitergegangen durch Ausbrennen dann zu Sauerem.

58. Die Galle, welche es aus der Lagerung der rohen (Speise) herausschafft und wieder weiter schafft, macht es durch das Feuer gedörrt, gekocht und geklumpt zu eine scharfen Wind.'

Die Galle darf wohl als die eines Raubvogels in dem inhaltlich wenig erklärbaren Liede *AV* I,24,*1* als sachlich bekannt vorausgesetzt werden; sie wird in XVIII,3,*5* jedoch schon ausdrücklich als Feuer beim Anruf an den Gott *Agni* in dem Bestattungsliede XVIII,3,*5* bewertet: 'Du bist die Galle der Gewässer'. In *SuS sū* 21,*5* wird die Bedeutung der Galle etymologisch (komment. *nirukti*) als Feuer bekräftigt, die Frage danach deutlich bejaht und in einer fünffachen Aufteilung der Galle beibehalten[247]. Der Ausgleich mit der *grahaṇī* = Ergreiferin, welche auf eine Unholdin vedischer Wertung für eine Krankheit[248] hinweist, scheint althergebracht zu sein.

Bei dem eigentlichen Ablauf der Verdauung ist der Wind in seiner Bewertung als treibende Ursache beachtlich, in Übereinstimmung mit seiner grundsätzlichen Auffassung[168]. Eigenartig ist die Auffassung von *prāṇa*, der als "Lebenshauch, Lebensgeist" gilt, hier als Eigenschaft des Windes in der Bedeutung der Wortbildung, als vorwärts-hauchend (*pra-an-*) zur Beförderung des Gegessenen in den Bauch und dort als zusammen- oder be-hauchend (*sam-an-*) zum Anfachen des Feuer beim Kochen mit einem lebhaften Vergleich der Anwendung eines Kochtopfes geschildert wird. Derartige Erläuterungen bekunden auch sonst hier eine indische Denkweise, welche als konkret beurteilt werden kann. Sie verleitete aber die Verdauung nach modernen Prinzipien aufzufassen, so auch Wind, Galle und Schleim in einer physiologischen Beurteilung. Dazu ist auf Bower Manuscript I,*13-15* (S. 13) zu verweisen. Hier liegen die ältesten, ähnlichen Schilderungen von einem Verdauungsvorgang vor; in ihm werden grundsätzlich und inhaltlich Wind, Galle und Schleim nachdrücklich als Fehler (*doṣa*) angezeigt.

---

[247] MIO Bd. VII (1959) S. 218 ff.

[248] Die *Grahaṇī* klingt nach ihrer Bezeichnung an die Unholde 'Ergreifer' (*graha*) an, welche in den alten Texten *SuS ut* 27-37 die Kinderkrankheiten verursachen (Kinderärztl. Praxis 23. Jahrg. 1955, S. 365 ff.). Es ist wenig wahrscheinlich, dass bei dieser Ergreiferin der "Śakti-Kult" als "Energie" eines Gottes, etwa *Śiva*, angenommen werden könnte. Die *Grahaṇī* führt ebenso *VāS śā* 5 (*52*) an, entstammt dem Anhang zu dem alten Text *SuS ut* 40,*166* ff., welcher die Abwehr vom *atisāra* = übermäs = Fliessen ~ "Durchfall" betrifft. Wo u. a. die *Grahaṇī* bei der Ernährungsfürsorge (z. B. *sū* 45,*175*, *176*, *213*) genannt wird. In *SuS śā* 4,*18* ist ihr Sitz auf die sechste *kalā* zu beziehen, wo der Kommentar *VāS* dazu zietiert. *VāH ni* 8, im Anschluss an den *atisāra*, und besonders *ci* 10 (ebenso *VāS ni* 8 und *ci* 12) sowie *CaS ci 15* lehren von der Krankheit.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Eigenartig ist ferner die endgültige Anzahl der Geschmacksarten in süss, sauer und scharf, obwohl ein anfänglicher Bestand der anerkannten sechs Geschmacksarten im Bestand des Gegessenen vorausgesetzt wird. *VāH sū 9,20* erklärt dazu: 'Wenn im Bauche infolge Verbindung mit dem Feuer ein Geschmack anderer Art am Schluss der Umwandlung der Geschmacksarten hervorgeht, so wird das als Auseinanderkochen vermerkt. *12.* Süss und Scharf wird zu süssem Geschmack gekocht, bei Bitter, Brennend[249] ist die Auseinanderkochung gewöhnlich scharf.'

Da merkwürdige Herausheben dieser drei Geschmacksarten findet sich auch sonst, so in *SuS sū* 40,9 bei den Auseinanderkochen als 'Hervorbringung' (*pradhāna*) zu dem Endergebnis. Der Text findet sich in sehr umfangreichen Lehren, welche ab *sū* 36 grundsätzliche Fragen über Geschmack, *mahābhūta-s*, Heilpflanzen, Fehler usw. behandeln. Als ein gewissermassen abschliessendes Ergebnis der Lehre von der Abhängigkeit der Fehler (*doṣa*) Wind, Galle und Schleim seitens der Geschmacksarten kann *CaS vi* 1,6 [als ein verhältnismässig späterer Text] herangezogen werden:

'Scharf, bitter und herbe lassen entstehen den Wind;
süss, sauer und salzig lassen ruhig werden den Wind.
Scharf, sauer und salzig lassen entstehen die Galle;
süss, bitter und herbe lassen ruhig werden die Galle.
Süss, sauer und salzig lassen entstehen den Schleim;
scharf, bitter und herbe lassen ruhig erden den Schleim.'

Damit sind wenigstens teilweise Gegensätze erläutert, welche im Vordergrund stehen[250] in der günstigen Wertung der Geschmackarten (die in der Pflanzenheilkunde oft bevorzugt werden) gegenüber den ausdrücklich und inhaltlich als 'Fehler' betrachteten Wind, Galle und Schleim.

Eine allgemeinere Anteilnahme, wenn auch unter Anlehnung an die Medizin, spiegelt *Agni-Purāṇa* 280 wider. Dort lehrt *Dhanvantari* (~*SuS*) u. a. in *18*: 'Die Geschmacksarten süss, sauer, salzig, zum Schleim gehörig, bewirken das Schwinden des Windes. *19.* Scharf, bitter, herbe, zum Winde gehörig, bewirken das Schwinden des Schleimes. Scharf, sauer, salzig bewirken bekanntlich ein Anschwellen der Galle. *20.* Bitter, süss, herbe bewirken das Schwinden der Galle.'

---

[249] Bei *uṣaṇa*=brennend (von *uṣ-*), meist auf den Pfeffer bezogen, zeigt die [schon erwähnte] Änderungen der Geschmacksbezeichnungen, ohne dass die Bedeutung 'scharf', wie im Schluss bestätigt, fortfällt. Ebenso ist zuvor statt *madhu* (süss) *svādu* gebraucht, oder *paṭu* (scharf) statt *kaṭu*.

[250] *SuS sū* 42,4 führt nur die zweiten Reihen der drei Gruppen an, welche aber nicht beruhigend, sondern sogar vernichtend (*ghna*) für die Fehler Wind, Galle und Schleim sind.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wird von Unstimmigkeiten abgesehen [notfalls durch den Spruch: über den Geschmack lässt sich streiten], so erscheint der Geschmack als eine abstrakter Begriff gewertet, obwohl *rasa* ursprünglich als Stoff, als Saft, angesprochen worden ist. Diese anfängliche Bedeutung begünstigte wohl bezügliche Eigenschaften, wie geschmeidig und dazu gegensätzlich rauh; sie sind in dem alten Text der *Jatiṃdhara*-Lehre *10* nachweisbar[251]. Dort erscheint auch die Gegenüberstellung von heiss und kalt, welche den Eindruck eines Gemeinplatzes in Anschauungen hervorrufen könnte, aber auf die Einwirkungen der Jahreszeiten zurückführbar ist und damit auf die ärztlich durchlaufende Beachtung der Abhängigkeit der Kleinwelt von der Grosswelt. Sie nimmt *VāH śā 3,59* bei den fünf *mahābhūta*-s auf, als eine beherrschende Lehrausrichtung, obwohl zuvor wiederholt der Ablauf der Verdauungen nach praktischen Einstellungen beurteilt worden ist, wobei auch die Bewertung von *āmāśaya* und *pakvāśaya* als bekannt vorausgesetzt wird[252].

VāH śā 3,59: 'Auf Erde, Wasser, Feuer, Wind samt Dunstraum beziehen sich fünf Hitzen[253]; die fünf Nahrungs-Eigenschaften, welche je der Erde und der folgenden eigen sind, kochen sie darauf hin. *60.* Wie auch das Eigengehörige gedeihen diese (Eigenschaften), nachdem sie einzeln die *(mahā-)bhūta*-Eigenschaften gekocht haben, die erdigen als erdige, die übrigen als übrige, welche im Leibe entstanden.

61. Zu Schmutz[254] und Kernbestand (*sāra*) wird das gekocht' Gegessene von zweifacher Art. Dabei ist der durchscheinende Schmutz des Gegessenen der Harn, der geballte der Kot, wie man wissen soll.

---

[251] MIO Bd. VII (1959) S. 208-209.

[252] Die beiden Fachausdrücke, welche meist als bestimmte Organe der Eingeweide aufgefasst werden, sind hier nur wörtlich erklärbar als Lagerung (*āśaya*) der rohen (*āma*) oder gekochten (*pakva*) Speise, ohne Organbezug moderner Erfahrung. Bei dem Mangel indischer Bildüberlieferungen stehen nur tibetische Zeichnungen zur Verfügung. SA Bd. 28 Fig. 5 zeigt deutlich Eingeweide, wie Leber, Milz, Nieren usw., aber die darmartigen Verschlingungen in Fig. 3 sind nicht zu bestimmen. Das trifft auch für die anderen Bilder zu, welche jetzt veröffentlicht sind[94]. In Bild 1 (links unten) 2 (Mitte) und 7 (Mitte) besteht der Eindruck, dass jene darmartigen Gebilde in übereinander gelagerte Schichten durch Einwirkung von Wind, Galle und Schleim aufgeteilt sind; doch sind die Legenden nicht ausreichend lesbar und bedürften auch der Erklärung in dem Kommentar *Vaiḍūrya sñon po* (vgl. H. Laufer, Beiträge zur Kenntnis der Tibetischen Medizin S. 13. Berlin 1900).

[253] Die Hitze entspricht im Lehrtext *ūṣman*, kommentiert durch *agni*=Feuer; *VāS* verwendet im Lehrtext und Kommentar nur Feuer (*agni*).

[254] Schmutz ist im Lehrtext durch *kiṭṭa* ausgedrückt; das Wort (ungeklärter Etymologie) wird als "Ausscheidung" angesprochen, im Lehrtext *VāS* durch *mala*=Schmutz, Unrat ersetzt, in *VāH śā 3,63* (wie auch sonst) letztem gleichgeschaltet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

62. Jedoch der Kernbestand wird als eigenes Werden durch die sieben Feuge-kocht: Aus Saft entsteht das Blut, daraus das Fleisch, aus Fleisch das Fett und daraus der Knochen,

63. aus Knochen das Mark, daraus der Samen, aus Samen der Embryo. Schleim, Galle, Schmutz (entstehen) aus den (Körper) öffnungen, auch Nägel wie Haare,

64. Schmiere aus den Ausgen (lidern), Haut, Kot, *ojas* sind aus den Umsatzstufen (*dhātu*) der Reihe nach Schmutz(-Absonderungen). Das Reine[255] und der Schmutz sind aus den Umsatzstufen infolge des Kochens nach zwei Richtungen gegangen.'

Als Abschluss der Verdauungslehre von wissenschaftliche Bedeutung auf Grund altüberkommener Feuerwertung kann *59-60* beurteilt werden, zumal hier die Feuerwirkung von den fünf *mahābhūta*-s auch auf die sieben Umwandlungsstufen des Körepaufbaues ausgedehnt wird. An die letzten werden gegensätzlich eingeschätzt Absonderungen des Körpers wohl aus praktischen Erwägungen herangezogen. Sie sind recht unordentlich geschildert (anscheinend als bekannt vorausgesetzt), auch im Kommentar nur notdürftig erläutert. Als Schmutz (*mala*, nicht als *doṣa*) wird hier der Schleim (*kapha*) aus dem Saft (*rasa*) und die Galle (*pitta*) aus dem Blute (*rakta*) bezeichnet, in Öffnungen, Nasenlöchern usw. Schmutz des Fleisches, Hervorschwitzen aus den Körperhaaren als Schmutz vom Fett, Nägel, Körperhaar als Schmutz der Knochen usw[256]. Derartige Aufzählungen werden nicht selten erwähnt, so auch in *SuS sū* 46,*527*; dort wird aber zum Schluss kommentiert: der Samen ist aber ohne Schmutz ("*śukraṃ punar amalam*")[257]. Es ist daher verwunderlich, dass in *VāH śā* 3,*64*[258] als Schmutz des Samens das *ojas* genannt wird. Denn *ojas* oder die Lebenskraft gilt auch sonst in *VāH* oder *VāS*, wie überall, als hochbewertet und wird z. B. in *CaS sū* 30,*6-8* in das Herz verlegt[259].

Die Ursache für diese Unstimmigkeit kann nicht hier nachgewiesen werden. Es kann nur vermutet werden, dass die praktischen Beobachtungen und ihre grundsätzliche Auswertung solche Veränderungen weiterhin begünstigte. Als Bei-

[255] Das 'Reine'=*prasāda*, von *pra-* (vor) *sad-* (sich niederlassen), kann als 'Vorsatz' bei der Bereitung von Gärgetränken zu dieser Bewertung gelangt sein.

[256] Trotz der grundsätzlichen Anordnung wird hier Schleim und Galle nicht der Reihe der drei Fehler (*doṣa*) entlehnt, sondern unvermittelt einer praktischen Beobachtung, in einem gedanklichen Umspringen, was kritisch zu berücksichtigen ist. Vgl. z. B. MIO Bd. IV, S. 401 ff.

[257] Nachträglich wird nur bedingt auf den Bart (*śmaśru*) als Samen-Schmutz.

[258] Ebenso in *VāS śā* 6,*91* u. *109*, wo Kinjawadekar in seiner Textausgabe bei den Stellenhinweisen zahlreiche Belege bringen muss, welche gerade das Gegenteil aufzeigen.

[259] Janus 41. Jaarg. (1937) S. 286.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

spiel kann hierzu eine Entwicklung der Geschmacksbewertung berücksichtigt werden. In den Qyzyl-Blättern war begrifflich der Geschmack etwa in moderner Auffassung begründet, wenn auch ätzend später nicht mehr anerkannt blieb. In der *Jaṭiṃdhara*-Lehre *10*[251] den Geschmacksarten Besonderheiten angefügt, und zwar unter jahreszeitlicher Bedündung:

In der Regenzeit zu Salzig und Sauer: *snigdha* (geschmeidig, hier wohl bes- 'feucht') und *uṣṇa* (heiss).

im Herbst zu Süss: *snigdha* (feucht) und *śīta* (kalt),

im Winter zu Süss und Sauer: *snigdha* (feucht),

im Sommer zu Herbe: *rūkṣa* (rauh, hier wohl besser 'trocken') und *uṣṇa* (heiss).

Diese Erweiterungen des Geschmackes scheinen fallweise nach Bedingungen durch die Jahreszeiten aus weiteren Möglichkeiten zusammengestellt. Derartige Vermehrungen bringt beispielsweise *SuS* wiederholt. Sie wurden in der *CaS*-Lehre vom Geschmack (der selbst schon mannigfach in seiner Entstehung erörtert wird[260]) besonders in *sū* 26 im Anschluss an die eigenschaftliche Abhängigkeit der Geschmackarten von den *mahābhūta*-s in *38* (vgl. Übersicht VIIa) in gegenseitigen und gegensätzlichen Beziehungen dargelegt (vgl. Übersicht VIIb).

Trotzdem entbehrten derartige wissenschaftliche Durcharbeitungen nicht einer volkstümlichen Grundlage. Denn *SuS sū* 37,*8*[261], ebenso *CaS sū* 1,*118*, empfieht zum Erwerb von Heilpflanzen-Kenntnis nicht ärztliche Lehrer, sondern es wird ausdrücklich gebilligt ("*iṣyate*"), dass Laien, darunter auch solche mit nicht-brahmanischer Zugehörigkeit, das Kennenlernen vermitteln. Diese Vorbedingungen konnten bereits zu mancherlei Besonderheiten in den ärztlichen Geschmacks-Beobachtungen führen[262], so dass die zahlreichen Möglichkeiten von feucht, trocken usw. in ihrer Einengung auf sechs (Übersicht VII bac) wie anerkannt beabsichtigt erscheinen. Aber auch die Geschmacksarten selbst wurden abgestuft, z. B. durch eine Einschränkung: wenig (*īṣat*); oder in die Beziehungen zu den Fehlern (*doṣa*) wurden die Absonderungen (*mala*) als Galle und Schleim eingefügt. Von derartigen Besonderheiten liessen sich noch mannigfache Beispiele aufführen. Sie ergeben in den praktischen Lehren ein ungewöhnlich breites Bild mit tatsächlichen oder scheinbaren Unstimmigkeiten, welche in mehrfachen Übersichten verzeichnet werden könnte ; diese würden aber an sich unübersichtlich wirken, selbst wenn ausführliche Begründungen beigefügt wären. Die Ursache für solche

---

[260] Acta hist. S. 42 ff.

[261] *SuS* 26,*8*: 'Von denen, welche Rinderhirten, (durch "Kasteiung") Gluthabende, Jäger, Waldbewohner oder Wurzelgräber sind, wird die Entfaltung (für eine praktische Kenntnis) von Heilpflanzen gebilligt'.

[262] Jolly, Medizin S. 25/26 bringt eine ausführliche Übersicht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht VIIa

Der Geschmack	Mond oder Raum	Wind	Feuer	Wasser	Erde
Süss hat die Eigenschaft	+				
Sauer „ „			+		+
Salzig „ „			+	+	
Scharf „ „		+	+		
Bitter „ „		+			+
Herbe „ „		+			+

Übersicht VIIb

	feucht (*snigdha*)	trocken (*rūkṣa*)	kalt (*śīta*)	heiss (*uṣṇa*)	schwer (*guru*)	leicht (*laghu*)
Süss	+		+		+	
Sauer	+			+		+
Salzig	+			+	+	
Scharf		+		+		+
Bitter		+	+			+
Herbe		+	+		+	

Übersicht VIIc

Süss hat die Eigenschaft von Mond (=*37*: Durchstrahlungsraum).
Sauer „ „ Erde und Feuer.
Salzig „ „ Wasser und Feuer.
Scharf „ „ Wind und Feuer.
Bitter „ „ Wind und Zustrahlungsraum.
Herbe „ „

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Entwicklungen ist vornehmlich in der Neigung zu suchen, grundsätzliche Lehren unter einander in eine gewisse, jeweilig erforderliche Verbindung zu bringen. Dabei entstanden auch Lehrbegriffe, wie z. B. die *vīrya* (Kraft).

In dem grossen Lehrabschnitt vom Geschmack kündigt *CaS sū* 26,*48* an : 'Als kalt durch die Kraft (*vīrya*) gilt das *dravya*, welches süss im Geschmack und Kochen[263] wird, heiss das *dravya*, was in ihnen (Geschmack und Kochen) sauer und in ihnen scharf wird.' Damit ist auch die Frage nach der Bedeutung vom *dravya*[191] wieder berührt. Zu letzter nimmt *VāH sū 9* in einem Sonderlehrabschnitt Stellung :

'(*1.*) Nunmehr werden wir den Abschnitt auseinandersetzen, welcher die Kenntnis vom *dravya* usw. betrifft. Das *dravya* vom Geschmack usw. ist das höchstbewertete[264], es bezieht sich nämlich aus die Anlagen[265]; es betrifft die fünf (*mahā-*)*bhūta*-s selbst und wird für die Entstehung auf der Erde hervorgebracht. (2.) Aus dem Zusammengehen von Wasser, Feuer, Wind und Dunstraum beruht die Entwicklung und Besonderheit, jedoch die Bezeichnung durch das mehr-bedeutende (*mahābhūta*). (*3.*) Deswegen hat das *dravya* nicht nur einen Geschmack, weil es aus dem der Verdichtung der (*mahā-*)*bhūta*-s entstanden ist ; daher beruhen auch die Krankheiten nicht nur auf eine Fehler (*doṣa*). Entfaltet wird der Geschmack vermerkt ; (*4.*) unentfaltet der Beigeschmack ehemalig, wird schliesslich auch als entfaltet anerkannt. Schwer usw. sind Eigenschaften im *dravya*, welches an der Erde usw.[266] als Geschmack angelegt ist. (*5.*) Unter den Geschmacksarten werden sie bezeichnet, weil sie im Zusammenwandern zuwandern.

Das zur Erde gehörige *dravya*, das schwer, dick, gefestigt und von der Eigenschaft des Geruches erfüllt ist, (*6.*) bringt Schwere, Festigkeit, Verdichtung und Zunahme.

---

[263] In der Dual-Vereinigung von Geschmack und Kochen ist das letzte auf die Verdauungswertung des Ergebnisses von süss, sauer und scharf in *śā* 3,*57-58* (wie auch sonst anerkannt) zu beziehen.

[264] Das 'höchstbewertete' (*śreṣṭha*) betrifft das *dravya*, welches zweimal im Kommentar als *pradhāna* angesprochen wird, nach der wörtlichen Bedeutung (*pra-dhā-*=hervor-setzen) etwa als úrsächlichen Anlass, ohne eine stoffliche Bestimmung.

[265] Der Ausdruck *āśraya* ("woran sich Etwas anschliesst") betrifft als 'Anlage' das oben ansagte Verhältnis vom *dravya* zu den *mahābhūta*-s usw.

[266] Zu dem gestaffelten Aufbau vgl. Übersicht IIIa, welcher eine allgemeine Gültigkeit hat, so dass die Unstimmigkeit durch die obigen Grundsätze erkennbar sind. Die gesamte Einleitung erweckt den Eindruck einer Sonderdarlegung; erst in *5* beginnt eine eigentliche Bestimmung vom *dravya*, so dass die [teilweise nicht sicher zu verstehende] Einleitung nur übersetzt wurde, um dieser Aufgabe auszurichten.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Das zum Wasser gehörige (*dravya*), das laufend, kalt, schwer, feucht[267] träge, zäh und mit Geschmack erfüllt ist, (*7.*) bewirkt Feuchtigkeit, Lösung, Nässe, Kühlung und Bindung.

Das zum Feuer gehörige (*dravya*), das trocken, scharf, heiss, hell, fein und von der Eigenschaft der Ansicht erfüllt ist, (*8.*) hat die Eigenart von Flammen, Glanz, Aussehen, Hervorstrahlen und Kochen.

Das zum Winde gehörige (*dravya*), das trocken, hell, leicht und von der Eigenschaft des Tastens erfüllt ist, (*9.*) bewirkt Trockenheit, Leichtigkeit, Helle, Herausfahren und Unlust.

Das zum Dunst-Raum gehörige (*dravya*), das fein, hell, leicht und von der Eigenschaft des Lautes erfüllt ist, (*10.*) bewirkt Hohlheit und Leichtigkeit.

Nicht wird irgendein *dravya* gefunden, welches in der Welt nicht auch ein Heilkraut[268] ist bei den manigfachen (Heil-) Zielen und Anwendungen.

(*11.*) Das *dravya* geht gewöhnlich nach oben, wenn Feuer und Wind überreichlich sind, und geht meist nach unten, wenn Erde und Wasser überwiegen.

(*12.*) So ist das *dravya*.'

Diesem Textabschluss wird noch angefügt:'die Geschmacksarten wird der (Lehrer) mit ihren Unterscheidungen später [*sū* 10] aufzeigen. Dieser Zusatz zeigt, dass das *dravya* mit seinem Bezug zum Geschmack[264] nicht die eigentliche Aufgabe seiner Bestimmung darstellte, sondern sein Aufbau aus den *mahābhūta*-s ab *5*, 'aus deren Fünferzustand' ("*pañcabhautikatvāt*") aller *dravya*-s' Eigenschaften kommentiert wird. Für die anerkannte Sechszahl der Geschmackarten wäre diese Voraussetzung nicht zulässig, so dass *dravya* hier nur auf die fünf *mahābhūta*-s in Abhängigkeit zu setzen ist. Die Benennung der letzten durch *dravya*[191] wird aber weder im *VāH*-Lehrtext hier noch im Kommentar erwähnt, so dass eine gewisse Selbständigkeit des Fachausdruckes und seiner Bewertung gefolgert werden darf.

---

[267] Für die Worte, welche sich oben auf zahlreiche Eigenschaften beziehen, sind in den Wörterbüchern mannigfache Bedeutungen angegeben, die jeweiligen Textverhältnissen entsprechen und darnach begründet sind. So ist z. B. für *snigdha* (von *snih-* ="geschmeidig-, fett-, feucht werden") vermerkt: "klebrig, geschmeidig, glitschig, glatt, weich, sanft, milde" usw. Hier im Text (wie auch zuvor) wird die Übertragung durch 'feucht' benutzt, auch wegen des (auch bei anderen Eigenschaften zu beachtenden) Gegensatzes zu 'trocken' in *rūkṣa*, womit sonst auch andere Eigenschaften ausgedrückt werden.

[268] Der Hinweis auf den Fehler (*doṣa*) in *3* und hier in *10* auf das Heilkraut (*auṣadha*) bekundet unvermittelt, dass sich auch in selbständigen und allgemeinen Grundsätzen die ärztlichen Vorstellungen nicht von ihren Hauptaufgaben lösen, der Krankheiten und ihrer Heilung. Der Kommentar bemerkt dazu: 'jedes *dravya* bezieht sich auch auf ein Heilkraut'. Die wörtliche Ursache beruht darauf, dass der Ausdruck *dravya* auch als Fachbezeichnung für die Heilpflanze (namentlich in *SuS*) gilt, ohne dass dazu eine semantische Erklärung gesichert oder ausdrücklich nachgewiesen werden kann.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Unter den Eigenschaften vom *dravya* finden sich zahlreich solche, die eine stoffliche Bewertung als angenommen erscheinen lassen. Diese kritische Voraussetzung wird aber behindert, weil in diese Reihen Merkmale eingestreut sind, die nicht eine Stoffwertung einschliessen. Wenn etwa Lösung, Zunahme, Kochen, laufend, träge, Herausfahren oder Unlust beachtet wird, so ergibt sich eine Aufmerksamkeit für eine Bewegung oder Entwicklung, die sogar auf ein geistiges Bereich übergleitet. Dazu kommt, dass alle fünf Eigenschaftsreihen als Kennzeichen die Sinnesäusserungen einfügen. Damit mangelt eine grundsätzliche Bewertung von *dravya* als "Substanz, Stoff" auch hier in der Medizin, so dass [wenn nicht zu umgehen] nur eine "konkrete" Beurteilung möglich ist. Jedoch (durch den Textabschluss betont) wird als eine verständliche Wirkung durch Feuer wie Wind und Wasser wie Erde eine bedeutsame Bewegung hervorgehoben (ausgedrückt durch *gam-*= "gehen"), so dass *dravya* als "movable" beutungsgemäss zu gelten hat.

VāH sū 9,*12* wendet sich dann der Kraft (*vīrya*) zu [welche modern als ein abstrakter Begriff beurteilt wird]; sie gilt als achtfach (wie auch in anderen Schulen) und wird eigenschaftlich aufgezählt als: 'schwer, feucht, kalt, weich, leicht, trocken, heiss und scharf. Dazu erfolgt eine Berufung auf *CaS*[269] mit dem Zitat: '*Caraka* verkündete>Kraft ist das, wodurch Wirkung erwirkt wird; was nicht Kraft hat, wirkt nicht etwas, alle Wirkungen sind durch die Kraft erwirkt<. Deswegen wird die Bezeichnung durch Kraft in schwer usw. zum Verständnis angesagt; (*15.*) denn sie wird in den Kernbeständen aller Eigenschaften und bei dem Vorrang der Wirksamkeit in dem Ausdruckswandel bevorzugt und meist zuerst begriffen. (*16.*) Somit wird auch die (Bezeichnung durch Kraft), wenn sie auch aus einer gegensätzlichen (Auffassung) gebildet ist, nicht unter den Geschmacksarten angesagt und somit betreffen schwer usw. die Kraft. (*17.*) Andere nennen die Kraft auch nur zweifach, heiss und kalt; auch das *dravya* in seiner verschiedenen Eigenart überschreitet nicht die Grenze der Grossgewalten Feuer und Mond, (*18.*) wie auch das bewegliche (Weltall) niemals das Entfaltete und Unentfaltete. Unter diesen bewirkt die heisse (Kraft) Schwindel, Durst, Erschöpfung, Schwitzen, Brennen und rasches Kochen (bei der Verdauung), (*19.*) ferner Beruhigung von Wind und Schleim; hingegen die kalte (Kraft bewirkt) Erfrischung, Belebung, Festigung und Klärung von Blut und Galle.'

[269] *CaS sū* 26,*48* beginnt die Darlegung über den Kraftbegriff: 'Kalt wird durch die Kraft das *dravya*, was der Geschmak und das Kochen zum Süssen macht, und aus ihnen (Geschmack und Kochen) das heisse *dravya* zu Sauerem und aus ihnen zu Scharfen macht.' Der Geschmack und das Kochen weist auf die Verdauung hin mit dem Ergebnis der drei Geschmacksarten (Süss, Sauer und Scharf, wie in *VāH śā* 3,*57-58*, S. 53). Unter den Eigenschaften der Kraft wird Kalt und Heiss an die Spitze gestellt, auch in dem Text *67* (*śītoṣṇam iti*), welchen dann *VāH* zitiert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der Lehrtext nimmt wieder eine Beachtung vom Geschmack und Verdauung auf durch das 'im Leibe befindliche Feuer' und das Auskochen (*vipāka*) von süss und salzig[270] zu Süss, sauer zu Sauer und bitter, scharf wie herbe zu Scharf[271]. Einzelheiten vom Geschmack werden in dem folgenden Abschnitt *sū* 10 dargelegt bis zu rechnerischen Zusammenzählungen seiner Anteile; sie sind auch in *SuS sū* 42,3 (*ut* 63) oder *CaS sū* 26,*13* ff. berechnet, wo in den Lehrtexten beider Schulen die Belange vom Geschmack wesentlich umfangreicher dargelegt werden, auch in der Richtung einer Verbindung mit den Krankheitsfehlern (*doṣa*).

Wenn darnach *VāH sū* 11 oder *VāS sū* 19 die Lehre von der Kenntnis jener Fehler usw. mit der Zusammenfassung von *doṣa*, Umsatzstufen (*dhātu*) und Schmutzabsonderung (*mala* der Verdauung) beginnt, so bekundet diese dreifache Verbindung die bisherige Lehrausrichtung dieser Schule. Der Wind trägt hier den seltneren, aber bedeutsamen Namen *cala*[272] und 'wirkt durch Fähigkeit Aufschnaufen, Niederschnaufen, Triebbewegung, Erregung mit Vorwärtsschaffen (kommentiert: durch Wind von Harn, Kot usw.), und Richtgang der Umsatzstufen wie auch mit Geschick ihre gemässe Anordnung; die Galle (wirkt) durch Kochen (bei der Verdauung), Feuer, Hinsehen, Hunger, Durst, Gefallen, Hervorleuchten, Lebensfrische (komment.:⟶Besinnung), Einsicht, Mut und Körpergeschmeidigkeit; der Schleim (wirkt) durch Beständigkeit, Feuchtigkeit, Verbinden der (Gelenk-) Fugen, Geduld usw.'

Im Text ist hier garnicht eine Erkenntnis von der Bedeutung der Fachbezeichnung *doṣa* erklärt, sondern unter diesem Fachausdruck werden lediglich Wind, Galle und Schleim zusammengefasst und ihre besonderen Wirkungen dargelegt. In gleicher Weise werden dann die Umsatzstufen (*dhātu*), Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen, sowie Ausscheidungen (*mala*) Kot, Harn und Schweiss erörtert. In diesem Zusammenhang wird von einer 'zunehmenden' (*vṛddha*)

---

[270] Die erste Bezeichnung für Süss wird durch *svādu* (=wohlschmeckend, in gebräuchlichen Austausch mit *madhura*) wiedergegeben, darnach wird *paṭu* als in *VāH* nicht so seltene [vielleicht volkstümlichen], Sonderbezeichnung für Geschmacksarten genannt, kommentiert als *lavaṇa*=sauer.

[271] In dem [später vorgesetzten] Einleitungstext *VāH sū* 1,*17*: 'Zweifach ist das Auskochen (*vipāka*) vom *dravya* als Eigentümlichkeit von Süss, Sauer und Salzig'. Beachtlich ist, dass hier der Ausdruck Geschmack (*rasa*) durch das *dravya* ersetzt ist, was im Kommentar mit *pariṇāma*=Umwandlung in Zusammenhang gebracht wird, wie der bei Geschmackarten-Umwandlung in *VāS sū* 9,*20*. Daher ist auch hier für *dravya* eine entsprechende Bedeutung anzunehmen.

[272] *Cala* (~*cara*)=sich bewegend, eilig ist eine entsprechende Eigenschaft des Windes in *CaS śā* 1,27 (vgl. Übersicht IV); seine Benennung ist jener durch *īraṇa* oder *samīraṇa*=bewegend (causat. v. *īr-* =sich in Bewegung setzen) angenähert, die öfter in *SuS* gebraucht wird und deutlich die Bewertung des Windes kennzeichnet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und 'abnehmenden' (*kṣīṇa*) Wirkung gesprochen [statt der üblichen Fachbezeichnung durch Aufwallen (*kup-*) und Beruhigen (*śam-*) der *doṣa*-s]. Angehängt (ab *37*) ist eine abschliessend hohe Einschätzung der Lebenskraft (*ojas*).

Der nächste Lehrabschnitt, *VāH sū* 12, betrifft der *doṣa*-s Aufspaltung auf die Gegenden des Körpers unter praktischen Einzelheiten, gegenüber der sonstigen üblichen Zusammenfassung[273]. Vorallem wird eine Fünfteilung vom Winde (der mit den Atemarten ausgeglichen wird), der Galle und des Schleimes unter Benennungen, wie sie *SuS* bringt, mit einschlägigen Beziehungen verschiedenen körperlichen Auswirkungen. Erst ab *26* wird wiederholt Aufwallen (*kup-*) usw. und ein Entstehen der Krankheit angeführt. Letzte werden unter der Wirkung der Krankheitsfehler geschildert, auch mit Berücksichtigung der Witterungseinflüsse sowie der (wenigstens in der Medizin zunehmenden Beachtung) Folgen von Taten eines früheren Daseins des Kranken, der sogenannten *Karman*-Lehre. Äusserlich, gemäss der Ausdrucksweise durch der zunehmenden und abnehmenden (statt aufwallenden und beruhigten) Ausrichtung bei den *doṣa*-s kommt aber doch wieder die Eigenrichtung der Schule zur Geltung.

Ihre Einstellung gründet sich mindestens teilweise auf Lehren der Wundärzte. In *SuS* wird nämlich zweimal die Fünfteilung der *doṣa*-s angezeigt; in *sū 15*, wo die Windarten im Kommentar durch die Atemarten ersetzt sind, und in *sū* 21, wo die Fünfteilung des Windes fehlt und erst Beginn der Krankheitslehre (*ni* 1) als Leiden der Atmungsarten nachgeholt wird. Ferner bietet *sū* 21 eine besondere Einleitung, in welcher die drei *doṣa*-s als Stützen (*sthūṇa*) vermerkt sind (also nicht in Abwertung) und Anlässe für die Entstehung des Leibes. Diese auffällige Ausnahme von grundsätzlichen Wertung der Krankheitsursachen ist durch eine Abwertung des Leibes erklärbar, welche sonst nicht in der Heilkunde in den Vordergrund treten konnte[274]. Immerhin scheint eine Lockerung der beherrschenden Krankheitsbeurteilung vorzuliegen. Sie ist wohl auch durch eine Beachtung der einzelnen Bezeichungen von Wind, Galle und Schleim angedeutet in *sū* 21,*5*: 'Dabei ist *vā-* eine Zeitwortwurzel (*dhātu*) und bedeutet Bewegung, wie Anhauchen; *tap-* bedeutet Heiss werden; *śliṣ-* bedeutet Umarmen. Durch die mit diesen (Zeitwortwurzeln) gebildeten *kṛt*-Suffixen *ta* entstehen *vāta* (Wind), *pitta* (Galle) und *śleṣman* (Schleim)'. Diese Wortbestimmungen sind im Kommen-

[273] So fasst auch *VāH sū* 1,*8* (wie auch *VāS*) eine dreifache Verteilung zusammen: 'Es treten (Wind) zu Ende, (Galle) zur Mitte und (Schleim) zum Anfang der Lebenzeit nach der Reihe auf, ferner (Wind) bei Tage, (Galle) zur Nacht und (Schleim) bei der Mahlzeit'; ferner zuvor die allgemein anerkannte Zuweisung im Leibe: 'Es halten sich (der Wind) unterhalb, (die Galle) zwischen und (der Schleim) oberhalb von Herz und Nabel auf'.

[274] NAL Nr. 138 S. 86 ff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tar als *nirukti*=Bedeutungsgrund erläutert und eingehend erklärt[275]. Trotzdem wird aber in diesem Abschnitt, welcher in dem ursprünglichen Titel nach den Verhältnissen von offenen Wunden (*vraṇa*) fragte, ab *18 doṣa* ausschliesslich als Krankheitsursache bewertet, und zwar in *19* bei dem Winde, der zuvor garnicht in seiner Verteilung erörtert ist. Darnach darf auch deswegen der Abschnittsbeginn als ein nachträglicher Testeinschub beurteilt werden, in welchem dann eine Verteilung der Auswirkungen von Wind, Galle und Schleim auf Grund ihrer Wortbedeutung ausgearbeitet worden ist; vgl. Übersicht VIII anbei [mit sehr kurz gefassten Inhaltsangaben].

Der Text *SuS sū* 21,*3-17* ist somit auch als ein späterer Einschub zu beurteilen. Denn im Abschnitts-Titel wird nach offenen Wunden (*vraṇa*) gefragt und diese werden dann ab *18* in dem umfangreichen ursprünglichen Text geschildert, und zwar unter der Einwirkung von Wind, Galle und Schleim, welche ausdrücklich als *doṣa* in der gesicherten Bedeutung als Krankheitsfehler bezeichnet werden. Zu dieser Frage kann auch die grosse Zusammenfassung der Lehren herangezogen werden, welche in *CaS* als Ausmessung (*vimāna*) genannt und in dem Aufbau dieser Sammlung nachträglich anzusetzen sind. In ihnen, *CaS vi* 2, wird die dreifache Verteilung von Wind, Galle und Schleim in dem Hohlraum (*kukṣi*) des Körpers erörtert bei festgewordener (*mūrtta*) und flüssiger (*drava*=laufend) Nahrung. Hier gilt (wie auch zuvor in *vi* 1 bei der Lehre vom Geschmack) *doṣa* regelmässig als 'Fehler', welcher in *vi* 2,*8-9* auch Regelwidrigkeiten in dreifachen Verteilungen durch Wind, Galle und Schleim auslöst. Aber auch in *SuS sū* 35,*24* ff. bleiben bei der Verdauung die *doṣa*-s Wind, Galle und Schleim als Fehler anerkannt, wie auch in den drei Lebenszeiten.

In den Anschauungen von *VāH* und zumal von *SuS* (Übersicht VIII) sind die meisten Beziehungen aus grundsätzlichen Vorstellungen der indischen Ärzte erkennbar. Sie leiten aber in einen Bereich, der nach modernem Urteil als physiologisch angesprochen werden kann und damit eine Auffassung von *doṣa* als "Grundsäfte" begünstigen würde, selbst wenn hierzu eine Bestimmung des Windes (geschweige seiner irrtümlichen Erklärung als "Luft") oder der Galle als Feuer übergangen wird. Zu dieser kritischen Frage kann im ausdrücklicher Lehrtext nicht aufgewiesen werden. Es dürfte nur aus einer samatischen allgemeinen Kritik von Fachausdrücken beachtlich sein.

VāH sū 1,*6* erkennt einführend an: 'Wind, Galle und Schleim sind die drei Fehler insgesamt; (7.) herausgefertigt [in schlechter Bedeutung] vernichten sie den Leib, nicht-herausgefertigt lassen sie sein Leben hinbringen'[276]. In den kurzen

[275] NAL Nr. 138 S.74.

[276] Die Ausdrucksweise im Text "*vartayaṃti*"=das weitere Leben zulassen (von causativ *vart-* "rollen lassen") steht im Gegensatz zu dem vorher gesagten 'vernichten' und bezeichnet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht VIII

SuS sū 15,*4/1*
Wind-Anzeichen:
1. Hervorzuckend (*praspandana*) [in Bewegungen]
2. Hinaufführend (*udvahana*) [zu den Sinnen]
3. Anfüllend (*pūraṇa*) [durch Nahrung]
4. Scheidend (*viveka*) [in der Verdauung]
5. Tragend (*dhāraṇa*) [Ausscheidungen]

SuS sū 15,*4/2*
Galle bewirkt:
1. Rötung (*rāga*) [Saft zu Blut]
2. Kochen (*pakti*) [zur Verdauung]
3. Kraft-Feuer (*ojas-tejas*) [für das Sehen]
4. Erleuchtung (*medhā*) [im Herzen]
5. Hitze (*ūṣman*) [in der Haut]

SuS sū 15,*4/3*
Schleim bewirkt:
1. Fugen-Bindung (*sandhi-saṃśeḍaṇa*) [in "Gelenken"]
2. Fettigkeit (*snehana*) [im Körper]
3. Verwachsen (*ropaṇa*) [der Wunden]
4. Anfüllend (*pūraṇa*) [den Körper]
5. Macht-Stellung (*bala-sthairya*) [im Wachstum]

SuS ni 1,*13-20*
Atem-Arten:
1. Vorwärtsatmen (*prāṇa*) [des Essens ins Innere]
2. Emporatmen (*udāna*) [zum Sprechen usw.]
3. Zusammenatmen (*samāna*) [im Blasen des Verdauungsfeuers]
4. Wegatmen (*vyāna*) [für Bewegungen]
5. Herabatmen (*apāna*) [für Ausscheidungen]

SuS sū 21,*10*
Feuer (=Galle):
1. Kochend (*pācaka*) [zur Verdauung]
2. Rötend (*rañjaka*) [Saft zu Blut]
3. Erleuchtend (*sādhaka*) [im Herzen]
4. Hinsehend (*ālocaka*) [durch Blicken]
5. Erglänzend (*bhrājaka*) [in der Körperoberfläche]

SuS sū 21,*14*
Schleim schafft:
1. Wasser (*udaka*) [Speise befeuchtend]
2. Anhängen (*avalambana*) [in den Körperanteilen]
3. Safterkenntnis (*rasajñāna*) [im Schlunde usw.]
4. Sättigung (*tarpaṇa*) [mit Fettigem]
5. Umarmung (*śleṣa*) [durch die Fugen]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ankündigungen wird auch die Verdauung berüht und darnach von den *doṣa*-s gesagt: '(*10.*) Weil sie auf den männlichen und weiblichen Fortpflanzungsstoff eingestellt sind, entstehen bei der Geburt im Beginn drei Hervorfertigungen, wie durch das Gift eines Giftwurmes'. Bei der Hervorfertigung (*prakṛti*, etwa im Sinne einer ursprünglichen Anlage) werden durch den Vergleich mit dem Gift und den Giftwurm die *doṣa*-s besonders abfällig bewertet. Darnach in *10*: 'Und unter diesen dreien sind mangelhafte, mittelmässige und vortreffliche Ausfertigungen gesondert. Als ebener *dhātu* ist unter ihnen die ebene der vorzüglichste, verächtlich ist die durch zwei *doṣa*-s entstandene.' In diesem Text (*samadhātuḥ samastāsu śreṣṭhā nindyā dvidoṣajāḥ*) fällt die Verwendung des Ausdruckes *sama* auf, welcher im den Wörterbüchern an erster Stelle als "eben" bestimmt wird und somit daran erinnert, dass der Fehler (*doṣa*) nicht aufwallt, also nicht einwirkt, so dass er bei der Entstehung des Menschen als 'vorzüglich' bewertet wird. Noch auffälliger ist aber, dass der Fehler oder *doṣa* hier durch *dhātu* bezeichnet wird. *Dhātu* bezieht sich zwar in der Ausdrucksweise der indischen Ärzte auf eine Umwandlung[166], so dass eine derartige Bedeutung bei der Entwicklung nach der Geburt erwartet werden könnte, aber auch eine entsprechende Kommentierung. Diese fehlt aber. Statt dessen erklären beide Kommentare zu *VaS* und *VāS* : *dhātuśabdo doṣaparyāyaḥ* = das Wort *dhātu* [Umsetzen] ist ein Wechselbegriff für *doṣa* [Fehler]. Eine Erklärung dazu wird nicht gebracht, weil bei den vielfachen Verwendung von *dhātu* der Angleich an *doṣa* für allgemein-verständlich galt. Dafür spricht u. a. auch ein Beispiel aus einer nicht-ärztlichen Überlieferung.

Im *MBh* XII, in dem grossen Abschnitt 334-351 zur Verehrung von *Nārāyaṇa* wird 342,*86-87* erklärt : 'Drei Umsatzstufen (*dhātu*) sind berühmt, welche aus den Werken (eines früheren Daseins) entstanden sind, so wird vermerkt : Galle und Schleim und Wind; das wird als Zusammenballung angesagt. Durch sie wird der geborene Mensch erhalten und schwindet dahin, wenn sie dahinschwinden. Deswegen nennen mich die Kenner vom Lebenswissen den Dreifachumgesetzten (oder Dreifachumgewandelten = *Tridhātu*).' In Abhängigkeit von den Werken in einem früheren Leben sind hier Galle, Schleim und Wind wie Wirkungen einer Vergeltung durch drei Umwandlungen bewertet, nach denen *Nārāyaṇa* benannt ist, und zwar von Kennern des Lebenswissens (*āyurveda*), womit auf Ärzte angespielt wird.

Die vorgebrachten Belege zu *doṣa* und *dhātu* zeigten eine gewisse Bedeutungsbreite im Rahmen einer tragenden Grundvorstellung. Diese darf als bestimmbar gelten,

somit die *doṣa*-s als nicht-schädigend, wenn sie nicht herausgefertigt sind, also wenn sie nicht in Erscheinung treten. Ihre Bewertung als 'Stützen' des Körpers, wie in *SuS sū* 21,*3*, ist nicht annehmbar.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wenn sie durch einen langen Zeitabschnitt unverändert nachgewiesen werden kann. Dazu bietet im 16. Jahrhundert der verbreitete Text im *Bhāvaprakāśa* einen Beweis. Es werden in ihm ein grosser Anteil von Lehren aus *CaS*, *SuS* und *VāH* bzw. *VāS* zusammengefasst und auch zitert, darunter auch der Bedeutungsgrund von *doṣa* und *dhātu*[277]. Zuerst lehnt sich die Bestimmung an die Verdauungsvorstellungen an, bei welcher die körperlichen Aufbaustufungen (*dhātu*) von dem abgesonderten Unrat (*mala*) unterschiedem werden (S. 57) : 'Sowohl die Umsatzstufen wie die Unratsabsonderungen werden durch die folgenden dann verdorben, sie sind Wind, Galle und Schleim und so als die drei Fehler vermerkt.' Ferner wird für die Bedeutung von *dhātu* allgemein anerkannte Umwandlung der Stufenreihe zum Aufbau des Körpers bezeugt. Gegensätzlich zu Fehler oder *doṣa* hat aber *dhātu* grundsätzlich hier als eine günstige Umwandlung zu gelten.

Trotzdem sind auch bei dieser Beurteilungen von *dhātu* Ausnahmen in dem verschiedenen indischen Lebensanschauungen möglich. So klagt das Goldglanz-Sūtra V,*11-12* in einem buddhistischen Blickwinkel[278] : 'Erde, Feuer, Wasser und Wind, welche weilen, sind in die oder die Richtung eingestellt; sie sind gegeneinander immer feindselig, wie Giftzahnschlangen, welche in ein einziges Heim sich niederlassen. Diese *dhātu*-Brustkriecher (Schlangen) sind auch von viererlei Art; zwei gehen hinauf, zwei gehen hinunter [vgl. *dravya*, oben]; alle diese *dhātu*-Brustkriecher, zu zweit in verschiedenen 'Richtungen, gehen zugrunde.' Diese Abwertung der vier *mahābhūta*-s steht wohl in Zusammenhang mit der Abwertung des Körpers in der folgenden Strophe *15*: 'Schleim, Wind und Galle erreichen das Ende des Schwundes; der Gesamtleib ist tot, von Harn und Kot gefüllt, ist er unerfreulich ein Gemenge von Würmern geworden, wird er auf die Leichenstätte geschleudert, wie ein Holzscheit.'

Derartige Besonderheiten liessen sich noch mehrfach aufzeigen. Dazu wird nur noch aus dem zuvor benutzten *Bhāvaprakāśa*[277] ein Beleg erwähnt. Dort wird im Anschluss an die einleitende Anerkennung der verderbenden Wirkung der *doṣa*-s aus dem eigenartigem Textvorsatz zu *SuS sū* 21 (S. 63) die Strophe *8* zitiert : 'Wie durch Ausstrahlen, Ergreifen und Entsenden (ihrer Macht) Mond, Sonne und Wind den Leib der Welt oder des Menschen halten, ebenso Schleim, Galle

[277] So schon in der frühen Textausgabe von *Jib. Vidyāsāgara* (Calcutta 1875), welche Jolly in seiner Medizin benutzte, aber auch [um nur noch einige spätere zu nennen] in jener von *L. Śīligrāma* [Bombay 1930] oder in Haridas Sanskrit Series 39 (Benares 1935). Es ist beachtenslich, dass in allen diesen Textausgaben auch die Indices vermerken: *doṣaśabdasya niruktiḥ* (des Wortes Fehler Betdeutungsgrund) und *dhātuśabdasya niruktiḥ* (des Wortes Umsatzstufe Bedeutungsgrund).

[278] Dass nur vier *mahābhūta*-s aufgezählt werden, entspricht hier buddhistischen Anschauungen, wie Nobel in der Einleitung S. XL-XLI zu seiner Herausgabe vom *Suvarṇabhāsottamasūtra* (Leipzig 1937) erläutert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und Wind.' Die Bewertung der letzten ist durch ihren Vergleich als Stützen des Leibes bedingt, welcher kritisch durch seine absprechende Einschätzung erklärt worden ist. Aber noch nicht ist ein Ausgleich zwischen Mond, Sonne und Wind mit den drei *doṣa*-s damit geklärt. Er ist auf die herrschende Beachtung der Beziehung zwischen der Gross- und Kleinwelt oder Menschen zurückzuführen, wie sie auch in *SuS sū 6* in der Lehre von den Jahreszeiten die Strophe *8* hervorgehoben ist: 'Der kühlstrahlende (Mond) befeuchtet die Erde, die hindurchleuchtende (Sonne) dörrt sie auch, ferner in Verbindung mit diesen beiden behütet der Wind die Geschöpfe.'

Gegenüber der alten Entwicklung der Rücksicht auf die sogenannten Naturkräfte ist der Bezug der Drei-Fehler-Lehre auf diese zeitlich nicht bestimmbar, weil letzte mit ihrer Entstehung in die "vier leeren Jahrhunderte"[54] fallen. Es ist bezeugt, "dass Griechen und Inder [gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Zw.] gleichberechtigt und ohne Unterschied nebeneinander wohnten"[279]. Damals war ein griechischer Einfluss möglich, auch durch die hellenische "Humoralbiologie und pathologie" bzw. Säftelehre"[280]; sie konnte aber nur als ein auslösender Anlass vermutet werden, weil nachweisbar die indische *Tridoṣa*-Lehre von Anfang an einwandsfrei die Bedeutung von drei Krankheits-Fehlern zeigt in eigenen und selbstständigen Entwicklungen. Ihr Anschuss an Sonne, Mond und Wind muss daher zwar als naheliegend, aber doch wenigstens hier als nachträglich beurteilt werden. Immerhin darf dieser Ersatz von Wind, Galle und Schleim durch Wind, Sonne und Mond als anerkannt und auch als grundsätzlich bewertet (wegen des Ersatzes der Sonne durch das Feuer) erwiesen gelten, weil die *CaS* zu Beginn der Allgemeinlehre der Krankheiten garnicht die *doṣa*-s Wind, Galle und Schleim nennt in *ni* 1,*4*, sondern: 'die dreifachen Verschiedenheiten und zum Vorschein kommen als Krankheiten, welche zum Feuer, zum Monde und zum Winde gehörig sind.'

Einwirkung von Naturereignissen, wie Witterungen, Hitze und Kälte od. dgl. sind öfter in den Medizintexten nachweisbar und auch zu erörtern. Die oben gezeigte Umbenennung der drei Krankheitsfehler in der Einleitung zur allgemeinen Krankheitslehre, zumal in der erkenntnismäs-ausgerichteten *CaS*, zieht doch

[279] Altheim, Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter, Bd. I S. 335, vgl. auch Register: Indien usw. (Halle/Saale 1947-1948).

[280] Diepgen, Geschichte der Medizin Bd. I gibt durch sein Sachregister zu Humorobiologie und -pathologie, sowie zu Säftelehre einen umfassenden Überblick (Berlin 1949). Vgl. auch Vogel, Zur Entstehung der hippokratischen Viersäftelehre. Dissertat. Marburg 1956. Die indische Drei-Fehler-Lehre ist in ihrer Entstehung in die Zeit jener vier leeren Jahrhunderte[54] anzusetzen: trotz eines möglichen hellenistischen Einflusses zeigt sie deutlich eine selbständige und beherrschende Ausbildung, deren Ursprung aber entwicklungsgeschichtlich nicht zu überblicken ist (NAL Nr. 138 S. 76 und Anm. 331).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

eine kritische Aufmerksamkeit heran für den indischen Krankheitsbegriff. Er wird selbstverständlich in allen Schulen verzeichnet. Trotzdem verdient er Beachtung, wie er in nicht-ärztlichen Überlieferungen übernommen wurde. Solche finden sich zuweilen in Texten, welche als *purāṇa* (= *purāṇa ākhyāna* = "alte Erzählung")[281] bezeichnet wurden, unter ihnen im *Garuḍa-mahāpurāṇa* 146 [282] : Bei dieser Textübertragung ergeben sich aber besondere Schwierigkeiten, welche die Fachbezeichnungen von Krankheitsarten betreffen. Wenn bisher zur medizingeschichtlichen Erläuterung eines Sanskritausdruckes versucht wurde, als Grundlage die Wortbildung zu nutzen, so bietet hier diese Untersuchungsrichtung keine ausreichende Sicherung mehr, auch wenn diese Entlehnungen aus der Sprachwissenschaft nicht aufgegeben werden können. Denn es handelt sich bei diesen Fachausdrücken um Bezeichnungen, deren Bedeutungen in den Kurztexten nur ungenügend zu bestimmen sind, auch nicht hinlänglich bei ihrer Verwendung in Schilderungen einzelner Krankheiten. Dazu kommt, dass durch ihre Übernahme in nichtärztliche Texte eine Sonderbedeutung mehr als wahrscheinlich ist, wie sie nicht nur für indische Verhältnisse angesetzt werden muss. Bestrebungen in den Anmerkungen können für eine Klärung nur als Notbehelf mehr als sonst angesehen werden.

Garuḍamahāpurāṇa 146 trägt im Kolophon den Titel *sarvaroga-nidānaṃ*, der gewöhnlich als "die Lehre von den Ursachen und Wesen der Krankheiten, Pathologie" erklärt wird, so dass die Bezeichnung *nidāna* als "Ätiologie" (Kirfel) am meisten dem ursächlichen Begriff indischer Bewertung entspricht:

'*1.* (Der Götterarzt) *Dhanvantari* sagte : Die Ätiologie (Ursache) von Krankheiten jeder Art, o *Suśruta*[283], will ich ansagen, wie sie wirklich ist und von *Ātreya* zu den alten Weisen einst verkündet worden ist :

2. Gebrechen (*roga*[284]), Übel (*pāpman*[285]), Fieberglut (*jvara*[286]), Leiden (*vyādhi*[287]),

---

[281] Cf. Indices zu: Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur Bd. I-III (Leipzig 1909-1922).

[282] Quer-fol., Textausgabe Khemaraj Shrikrishnadas, Bombay [1906].

[283] Wenn hier der Götterarzt als Lehrer auftritt (wie regelmässig in der *SuS*) und den *Suśruta* (wie eine geschichtliche Person) seine Anweisungen gibt, so spricht dieser Vorgang für das damalige Ansehen der Wundärzte; mit der Nennung von *Ātreya* wird wohl nur die alte Wertung der Medizin gewahrt.

[284] Nach einer Ableitung von *ruj-* = brechen kann *roga* als 'Gebrechen' gelten, und zwar [wie auch modern] in anscheinend übertragenem Sinne in *ṚV* I,50,*11* bei der Krankheit des Herzens[18], dient aber dann als gebräuchlichste Bezeichnung für eine Krankheit.

[285] *Pāpman*, ein Krankheits-Unhold im *AV* (vgl. oben) in der wissenschaftlichen Medizin nicht mehr beachtet, erscheint hier wohl als Bewertung alter Überlieferungen.

[286] *Jvara* wurd regelmässig als "Fieber" angesprochen. Die Wortbildung aus *jvar-* = *jval-* = glühen bezeugt die Bedeutung 'Glut' und veranlasst seine Bewertung an erster Stelle in den Aufzählungen der Einzelkrankheiten, noch in der Neuzeit[26].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

schlechte Auswirkung (*vikāra*[288]), verdorben (*duṣṭa*[289]), Ungemach (*āmaya*[290]), Schwund (*yakṣman*[291]), Pein (*ātaṅka*[292]), Unheil (*gada*[293]), Bedrängnis (*bādha*[294]) sind Worte für Wechselbegriffe.

3. Atiologie oder Ursache (*nidāna*), Frühansichten[295], Ansichten[295], beiläufige (*upaśaya*[296]) und zum Abschluss gelangte (*saṃprāpti*[297]) Merkzeichen sind fünffach als Erkenntnis der Krankheiten vermerkt.

4. Mit Mass-bestimmt (*nimitta*), Anlass (*hetu*), Anschluss (*āyatana*), Ent-stehen (*ut-thāna*) und Wirksammachen (*kāraṇa*) sagt man das *nidāna* mit Wechsel-

---

[287] *Vyādhi* wird in der Sprachwissenschaft von *vyadh-*=durchbohren (eigtl. spalten; Hauschild) abgeleitet oder von *vi-ā-dhā-* [aus-hin-setzen]="trennen" und "sich unwohl fühlen"; das Wort wird zu einem allgemeinen Krankheitsbegriff, so schon S. 67 für *CaS ni* 1,4 nachgewiesen. Zur Bewertung vom Praefix *vi-* vgl.[288].

[288] *Vikāra* setzt sich zusammen aus *kāra*=machend, fertigend und *vi-*, eine Praeposition mit der Bedeutung: aus, auseinander usw., welche wenigstens im ärztlichen Sprachgebrauch eine abwertende Bedeutung einschliessen kann [wie schon früher angedeutet], so dass der Ausdruck einer üblen Auswirkung entspricht.

[289] *Duṣṭa* (part. pass. von *duṣ-*) ist: verdorben, also eine Eigenschaft, welche mannigfachen Zuständen vorgesetzt wird, garnicht selten *doṣa* oder dem Fehler, so dass der Eindruck einer unbegründeten pleonastischen Verbindung entsteht. Wird aus dem Lehrtext oben die Sonderbestimmung für einen grundsätzlichen Begriff berücksichtigt, so wäre *duṣṭa* (*doṣa*) dann als Krankheits (-Fehler) zu erklären.

[290] *Āmaya* ist als Causativform von *am-*= "Schaden leiden" der vedische Allgemeinbegriff von 'Ungemach', welcher als Krankheitsbezeichnung in die Medizin übernommen wurde.

[291] *Yakṣman* ist auf den gefürchteten vedischen Unhold *Yakṣma* Zurückzuführen, später eine beachtete Allgemeinkrankheit (MIO Bd. IV S. 278-313).

[292] *Ātaṅka*, von *ātañc-*=gerinnen machen, nach dem *Paṇinīya-Dhātupāṭha* VII,22 in der Bedeutung : Schrumpfen veranlassen (*saṃkocane*), ist in *SuS sū* 24,5 bei der eigenartigen Krankheitseinteilung fast in übertragener Bedeutung, wie Pein der Furcht (*taṇka*), gebraucht, Schliesslich in dem Sonderwörterbuch Vaidyaka-Śabdasindhu (Calcutta 1914) kurzweg nur als *jvara* oder *roga* erklärt. Diese Belege bilden ein Beispiel für die genaue Bestimmung der Fachbezeichnungen.

[293] Die nicht so seltene verneinende Ausdrucksweise, wie in *a-gada*=nicht-krank~gesund, begründet eine ursprüngliche Krankheits-Auffassung von *gada* etwa als 'Unheil', was in *ŚpB* XII,4,1*10* als träge-werden (*ga lāy-*) zu deuten wäre.

[294] Mit *bādha* ist schon vedisch auf ein Bedrängen (*badh-*) hinzuweisen.

[295] In *pūrva-rūpa* ist mit *pūrva* 'vorherig' gemeint, während *rūpa* als "äussere Erscheinung" od. dgl., modern-ärztlich als "Symptom" übertragen, nach der Wertungen der indischen Ärzte von den Sinneswahrnehmungen oder Sinnes-Äusserungen besonders beim Sehen als Ansicht oder Anschauung zu übersetzen ist (MIO Bd. VI, S.267 ff.).

[296] Durch *upaśaya* (von *upa-śī-*="daneben liegen") ist in den hier gestuften Anzeichen der Krankheit ein hinzugelangendes Merkmal angegeben.

[297] Mit *saṃprāti* (von *sam-pra-āp-*) ist die 'zum Abschluss gelangte' Ausbildung der Erkrankung bei ihrer Beobachtung vermerkt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

begriffen als zuvorgerichtete Anschauung (*prāñc-rūpa*) an, womit sie bezeichnet wird

5. als sich ergebendes Ungemach (*āmaya*), das von einem besonderen Fehler (*doṣa*) nicht gelenkt wird, ein unentfaltetes Merkmal, weil es von Fall zu Fall gering ist.

6. Wenn es allerdings zur Entfaltung gelangt, so wird es als (entwickelte) Ansicht hingestellt als Bestand (*saṃsthāna*), Offenbarmachen (*vyañjana*), Merkmal (*liṅga*), Anzeichen (*lakṣaṇa*), Zielzeichen (*cihna*) und Zuwirkung (*ākṛti*).

7. Führt bei entgegengesetzt, auf Anlass und Krankheit[287] wirkenden Zielen (*artha*) die Verwendung von Heilkräutern, Essen und Vergnügungen ein Wohlbefinden herbei,

8. so erkenne man eine beiläufige Beobachtung[298], denn sie ist für die Krankheit als das Zuträgliche vermerkt ; gegensätzlich ist die nicht-zuträgliche Beobachtung, denn sie wird als unzuträglich für die Krankheit bezeichnet.

9. Wie durch einen Krankheits-Fehler (*duṣṭa doṣa*[289]) und wie eine herausschleichende Entwicklung des Ungemaches entsteht, so wird jene als zum Abschluss[297] gültig begründet.

10. Als Berechnung, Unterscheidung, Vorzug, Kraft und Zeit werden besonders getrennt hier etwa die acht Fieber-Gluten[299] angesagt.

11. Bei zusammengekommenen Fehlern ist die Unterscheidung eine anteilige Bestimmung; bei selbständigen und abhängigen (Fehlern) dürfte man das Vorherrschen bei der Krankheit aufweisen.

12. Infolge von Anlass usw. entsteht vollständige und teilweise Unterscheidung von Kraft und Unkraft (= Schwäche) ; durch Anteile seitens Tag, Nacht und halb(zeitiger) Nahrung entsteht die Zeit(bedingung) für die Krankheit, wie Unrat (*mala*[300]).

---

[298] Bei den einleitenden Textbestimmungen hat eine wörtliche Bedeutung einer "daneben liegenden" Beobachtung der Ausdruck *upaśaya*[296], während er hier den Sinn eines "zuträglichen" Heilmittels gewinnt, worauf er inhaltlich durch *sa-ātmya* = 'gemeinsam-eigenschaftlich' bezogen werden kann. Hier(wie auch zuvor in 7) wird *vyādhi*, der in *2* als ein besonderer Fachausdruck eines Krankheitsbegriffes genannt ist[287], unvermittelt für eine allgemeine Bezeichnung von Erkrankungen verwandt. Deratige Unstimmigkeiten sind auch sonst zu beobachten.

[299] Der Hinweis in der Lehre von den allgemeinen Krankheitsbegriffen auf die acht Arten einer besonderen Erkrankung, dem *jvara* (Fieber-Glut) ist deshalb begründet, weil auch im *Garuḍapurāṇa* dieser Abschnitt nur die folgende Fieberlehre einleitet.

[300] Ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorgang taucht hier das Wort *mala* = Unrat, Kot od. dgl. auf [254]. Die Ursache hiefür ist, dass der Text weiterhin Ernährungu sw. betrifft. Dabei ist auffällig die wiederholte Benutzung der Ausdrucksweise durch Aufwallen (*kup-*), welche sonst auf die Einwirkung der Fehler (*doṣa*) als Fachbezeichnung üblich ist. Letzte erscheinen mit den Unterarten bedeutungsgewäss ausgeglichen ; nebenherbemerkt wird damit auch die indische Bewertung der *doṣa*-s bei der Verdauung gekennzeichnet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

13. So ist das Ziel der Ätiologie angesagt ; es wird noch ausführlich angezeigt werden. Aller dieser Krankheiten Ätiologie betrifft die aufgewallten Unratsarten.

14. Aber das beim Auwallen angesagte, verchiedentlich angesetzte Suchen ist in dreifacher Art schädlich als Anwendung bei den drei vorher angeführten.

15. Durch bitteren, heissen, herben, saueren, trocknen und unangemessenen Nahrungsgenuss, durch Laufen, Schleudern, Nachtwachen und heftiges Reden,

16. durch Kuren-Anwendung im Übermass, Furcht, Glutqual, Unvernunft, Anstrengung und Geschlechtsverkehr wallt im Sommer tags und nachts bein Abschluss des Nahrungsgenusses der Bewegung verursachende (Wind) auf.

17. Die Galle (wallt auf) durch Scharfes, Saures, Stechendes, Heisses, Beissendes und Zornbrand im Herbst mittags, mitternachts und zu den Zeiten vom Brennen (bei der Verdauung der Speisen).

18. Durch Süsses, Saures, Salziges, Feuchtes, Schweres, Überfluss und Kaltes, durch Sitzen, Schlafen, Wohlbehagen, Nichtverdauen, Tagesschlaf und Zufeistwerden,

19. durch Nichtanwendung von (Verdauungs-Heil-)Mitteln zum Speien usw., auch bei dem Nichtverdauten des genossenen Essens, sowohl vormittags wie vormitternachts (wallt auf) der Schleim, (wie) ich die Vermengungen ansagen will :

20. Infolge Vermisschung (entsteht) so abermals ein Zusammentreffen der vereinigten (Fehler) durch vermengte, unverdauliche, ungleichmässige Speisen und Nichtfasten,

21. durch Genuss verdorbener Rauschgetränke, dürrer Kräuter und roher Wurzeln, durch Ölkuchen, Lehm, Gerste, (Gär-)Saft und faules durres, abgemagertes Fleisch,

22. durch diese oder jene (Ursachen), welche durch die drei Fehler wirken, so auch beim Wechsel der Nahrung infolge verdorbener Umsatzstufen (*dhātu*), bei Ostwind und Drangsal durch Eingriff eines Zwistunholdes,

23. durch verdorben Roh-gegessenes, mit Umklammerung greifenden (Unhold), infolge Bedrängen unter einem schlimmen Geburtgestirn und unrichtiger Heilmittelverwendung und verschiedentlichen Ausüben von Unheil, bei Frauen infolge Geburtsschwierigkeiten unter derartiger unrichtiger Behandlung.

24. So sind die zur Krankheit erregt und den Weg der Krankheit folgend in die Saftbahn die Fehler (*doṣa*) gelangt, während der Leib sich umgestaltet.

25. So ist in dem *Mahāpurāṇa,* welches den verehrten *Garuḍa* betrifft, in dem einleitenden ersten Abschnitt bei der Ausrichtung die Ätiologie jeder Krankheitsart benannt in dem einhundertsechsundvierzigsten Lehranteil.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Im Kolophon erstreckt sich der Inhaltstitel nur bis *13*. Der folgende Text mit den Anweisungen über Ernährung bildet auch keinen Übergang zu den Sonderlehren über das "Fieber" im Abschnitt 147, so dass er als ein Einschub erscheint, welcher bei der beliebten Fürsorge bei der Ernährung in Indien nahelag. Somit erhebt sich die Frage, woher die Einleitung bis *13* zu einer Zusammenfassung für eine allgemeinere Anteilnahme entlehnt sein könnte. In einer kritischen Umschau kann sich der Blick zuerst auf das *Mādhava-nidāna* richten, auf "das Hauptwerk über Pathologie" [301].

Denn diese Sonder-Lehrsammlung setzt den Lehren über die einzelnen Erkrankungen auch eine allgemeine Einleitung voraus. In dieser entsprechen die Strophen *4-15* fast wörtlich jenen in *Garuḍapurāṇa* 146,*3-14*, so dass eine Textübernahme angenommen werden könnte. Wenn die Kommentare zum *Mādhavanidāna*[1] von *Vijarakṣita* und *Kaṇṭhadatta* (etwa aus dem 14.-15. Jahrhundert) durchmustert werden, so wird *Caraka* etwa 31-mal zitiert, *Suśruta* 16-mal und *Vāgbhaṭa* nur 3-mal. Obwohl dieser kommentative Bezug zu letztem deutlich zurücktritt, stimmt der Gesamttext von *VāH ni* 1 wesentlich mit *Garuḍapurāṇa* 146 überein[302], und zwar auch durch dem Textanhang von den Ernährungseigenarten.

Einige Abweichungen besonders in der Anordnung der Wechselausdrücke für die Krankheitsbegriffe sind auch in einem Vergleich zwischen *VāH* und *VāS* bemerkbar, wie nachfolgender Auszug zeigt :

VāH : *roga* [284]	*pāpman* [285]	*jvara*[286]	*vyādhi* [287]
VāS : *jvara* [286]	*tamas* [303]	*vikāra*[288]	*ātaṅka* [292]
VāH : *vikāra* [288]	*duḥkha* [304]	*āmaya*[290]	*yakṣman*[291]
VāS : *pāpman* [285]	*gada* [293]	*vyādhi* [287]	*ābādha* [294]
VāH : *ātaṅka* [292]	*gada* [293]	*ābādha*[293]	
VāS : *duḥkha*[304]	*āmaya* [290]	*yakṣman* [291]	*roga* [284]

[301] So von Jolly, Medicin S. 7 beurteilt, welcher als Textausgabe (Anm.6) jene aus Calcutta 1876 benutzte, wie hier auch oben.

[302] In der bekannten *VāH*-Übersetzung durch Hilgenberg und Kirfel sind inhaltliche Unterschiede durch andere Auffassungen bedingt, weniger durch Abweichen der Originaltexte. Auf die Übereinstimmung von *Garuḍapurāṇa* 146 und *VāH ni* 1 hatte [wie erst nachträglich erkannt wurde] bereits Kirfel hingewiesen in den Veröffentlgn. d. Indogerman. Seminars d. Univ. Erlangen Bd. III S. 108 (1927).

[303] *Tamas*=Finsternis, der Krankheitsfehler des Denkens (*manas*) oder des Wesentlichen (*sattva*) erscheint hier als überzähliger Einschub, der auch im Kommentar nicht erklärt wird.

[304] Hier ist *duṣṭa*=verdorben[289] durch *duḥkha*=Missbehagen ersetzt, was "nach einer allgemeinen Vorschrift der Grammatiker *duṣkha* zu schreiben" wäre. Es könnte daher mit

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wenigstens in diesem Textabschnitt dürften die *VāS*-Lehren als jünger zu beurteilen sein, als jene in *VāH*, so dass in dieser Schule eine Zusammenfassung eines grundsätzlichen Krankheitsbegriffes noch in einer gewissen Ausbildung vorlag. Dahin deutet auch eine Beachtung der *SuS*. Denn in ihr wird zwar die "Fieber"-Krankheit, im Einklang mit ihrer allgemeinen Bewertung, auch an erster Stelle unter den Leiden erörtert in *ut* 39, aber ohne eine entsprechende Einführung. Dieser noch nicht entwickelte Textvorsatz ist zweifellos auf die besondere wundärztliche Einstellung zurückzuführen, aber auch auf eine noch mangelnde Aufmerksamkeit für eine Übersicht zu der Bedeutung der Erkrankung. Denn der Text *SuS ut* 39 ist im wesentlichen als eine Überlieferung der Altmedizin zu beurteilen, in welcher eine solche begriffliche Ausbildung noch nicht vermutet werden kann.

Zu dieser Frage kann *CaS vi* herangezogen werden, weil dieser Abschnitt ziemlich spät abgeschlossen worden sein dürfte. Dort, in *CaS vi* 3,*3*, findet sich auch ein seltener örtlicher und zeitlicher Hinweis, nach dem der Hauptlehrer *Ātreya* in *Kāmpilya* im *Pañcāla*-Lande während der Sommers[305] vortrug. Allerdings folgt erst in *vi* 6 der Abschnitt, welcher die Bemessung der Krankheitsart betrifft (*rogānika*). Sie wird in *3* eingeteilt in fünf Gruppen : heilbar und unheilbar, mild und heftig, auf das Denken und den Körper eingestellt, von Abmass des Eigenumsatzes und eines hinzukommenden Anlasses, mit einer Herkunft aus der Lagerungen der rohen und jener der gekochten Nahrung. Dabei wird zum Schluss auf die ältere Krankheitslehre in *sū* 19 und 20 verwiesen. In *vi* 6,*4* wird weiterhin erklärt : 'Es bestehen nicht verschiedene Bedeutungen bei den für Wechselbegriffe angesetzten Worten. Gleichbedeutend ist nämlich das Wort für Gebrechen (*roga* [284]) bei den Fehlern (*doṣa*) wie Leiden (*vyādhi*[287]). Die Fehler (*doṣa*) fassen auch das Wort für Gebrechen (*roga*), das Wort für Pein (*ātaṅka*[292]), das Wort für Schwund (*yakṣman*[291]), das wort für Fehler-Hervorfertigung (*doṣa-prakṛti*) und das Wort für schlechte Auswirkung (*vikāra*[288]) ; auch die Leiden (*vyādhi*) erfassen somit das Wort für Gebrechen (*roga*), das Wort für Pein (*ātaṅka*), das Wort für Schwund (*yakṣman*), das Wort für Fehler-Hervorfertigung (*doṣa-prakṛti*) und das Wort für schlechte Auswirkung (*vikā-*

---

dem Praefix *duṣ-*= übel der Ersatz durch 'Übelbefinden' angenommen werden, aber auch ein Hör- oder Schreibfehler ; letzter käme in der Zeit vor einer Niederschrift immerhin zur Berücksichtigung.

[305] Den Wärmemonat (*gharmamāsa*), im westlichen Indien als der günstigste (*jyeṣṭha*) kommentiert, ist gegenüber einer allgemeinen Monatsberechnung ärztlich 15. Mai-15. Juni zu setzen, wie Hoernle, Bibl. Ind. N. S. No. 911 note 80 darlegte [wenn auch die ärztl. Einteilung in den Sammelwerken nicht überall eingehalten wird]. *Kāmpilya* (heut : Kampil) liegt am alten Gangesufer südlich des westlichen Himalaya ; N. L. Dey, The geograph. Dictionary of ancient and mediaeval India (London 1927).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ra). Da ist sowohl in den Fehlern (*doṣa*) wie auch in den Leiden (*vyādhi*) das Wort für Gebrechen (*roga*) gleichbedeutend ; bei den übrigen (Worten) bestehen Besonderheiten.' Es folgen dann Erläuterungen zu den Fehlern, Wind, Galle und Schleim. Aber obwohl das Wort (*śabda*) für die Bezeichungen der Einzelheiten sehr betont wird, wird auf deren wörtliche Bestimmung nicht eingegangen, sondern nur ein Überblick zu ihrer gegenseitigen Abhängigkeit geboten. Eine solche Voraussetzung erfüllt auch die Ankündigung in *CaS ci* 3,11 : '*Jvara*, *vikāra*, *roga*, *vyādhi* und *ātaṅka* gelten als einzige Zielbedeutung, das wird durch für die Benennungen mit mannigfachen Wechselbeutungen angesetzt (oder betrachtet).' Die eigentliche Lehrzusammenfassung bringt *CaS* in ihrer Einleitung zur Ätiologie, *CaS ni* 1 :

'3. Hier zielen Anlass (*hetu*), Zielzeichen (*nimitta*), Anschluss (*āyatana*), Täter (*kartar*), Wirkung (*kāraṇa*), Zugang (*pratyaya*), Mitentstehen (*samutthāna*) und Ätiologie (*nidāna*) auf keine Sonderbedeutung[306]. Dreifach ist dieses : in unzuträglichem Verhältnis Vereinigung mit den Sinneszielen, Erkenntnisverfehlungen und Umwandlungen (durch die Zeit usw.).

4. Ferner dreifache Verschiedenheiten; Leiden (*vyādhi*) kommen zum Vorschein, welche zum Feuer (=Galle) gehören, zum Monde (~Schleim bzw. Wasser) gehören und zum Winde gehören; auch weiterhin zweierlei (Leiden), welche der verdüsterten Leidenschaft (*rajas*) und der verfinstertes Hemmung (*tamas*) angehören. Hierbei haben Leiden (*vyâdhi*), Ungemach (*āmaya*), Unheil (*gada*), Pein (*ātaṅka*), Schwund (*yakṣman*), Glutfieber (*jvara*), schlechte Auswirkung (*vikāra*) und Gebrechen (*roga*) keine Sonderbedeutung.

5. Daraus entsteht eine Auffassung von Ätiologie (*nidāna*), Frühansicht (*pūrvarūpa*), Merkmal (*liṅga*), Beiläufig (*upaśaya*) und zum Abschluss gelangt (*samprāpti*).

6. Dabei ist die Ätiologie die zuerst angesagte Wirkung (*kāraṇa*).

7. Die Frühansicht ist das Anzeichen (*lakṣaṇa*) für das Hervorfallende (*prāñcutpatti*) beim Leiden (*vyādhi*).

8. Das zum Vorschein kommende Anzeichen (*prādurlakṣaṇa*) ist das immer wieder sich einstellende Merkmal (*punarliṅga*); da zielt Merkmal (*liṅga*), Zuwirkung (*ākṛti*), Anzeichen (*lakṣaṇa*), Zielzeichen (*cihna*), Bestand (*saṃsthāna*), Offenbarmachen (*vyañjana*) und Ansicht (*rūpa*) auf keine Sonderbedeutung.

---

[306] Die Zahlenhinweise auf zuvor angeführte Texte werden nunmehr fortgelassen, obwohl Vergleiche zu den Fachbezeichnungen und ihrer Anordnung auch weiterhin nicht unbeachtet bleiben können. Die Fachausdrerücke werden meist in anderen Übersetzungen nicht aus dem Sanskrit übertragen ; das geschieht hier doch, wenn auch nur behelfsmässig, so dass eingeklammert die Textworte zugesetzt werden müssen, weil [wie schon früher angedeutet] eine gesicherte inhaltliche Bestimmung oft zweifelhaft bleibt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

9. Beiläufig (*upaśaya*) ist bei den immer wieder den Anlass zum Leiden entgegengesetzten die Anwedung mit entgegengesetztem Ziel wirkenden Heilkräutern, Nahrung und Vergnügungen als Bindung zum Wohlbefinden[298].

10. Zum Abschluss gelangt (*saṃprāpti*), Entstehung (*jāti*) und Ankunft (*āgati*) haben keine Sonderbedeutung beim Leiden ; dieses wird durch Berechnung (*saṃkhyā*), Voraussetzung (*pradhānya*), Anordnung (*vidhi*), Auswechsel (*vikalpa*), Kraft (*bala*) und Zeit (*kāla*) unterschieden.

10/1. Berechnung sind so wie acht Fieber (*jvara*), fünf Geschwülste (*gulma*), sieben Hautleiden (*kuṣṭha*) usw.

10/2. Voraussetzung ferner wird bei den Fehlern durch die Anwendung aus ihrem "mehr" und "meist" erfasst; dabei ist "mehr" in den zwei und "meist" in den drei Fehlern enthalten.

10/3. Anordnung bezeichnet Leiden zweifach durch die Unterscheidung angeboren und hinzugekommen, dreifach durch eine Unterscheidung der drei Fehler, vierfach durch eine Unterscheidung heilbar und unheilbar, mild und heftig.

10/4. Auswechsel ist bei diesem Bedeutungsziel ein Auswechsel ferner der je nach ihren Anteilen zusammengekommenen Fehlern.

10/5. Kraft und Zeit ist eine Besonderheit, welche bei den Leiden von Jahreszeit, Tag, Nacht und Nahrungszeit gelenkt ist.

11. Deshalb soll sich der Arzt mit unbeeinträchtigter Wesenheit und Besinnung auf den Anlass des Ansetzens und Werdens der (Leiden) besinnen.

12. So ist zum Bedeutungsziel die Zusammenfassung des Ätiologieabschnittes (*nidānasthāna*) aufgezeigt, sie ist mit Breite und deshalb reichlicher auseinandergesetzt worden.'

Damit schliesst die Allgemeineinleitung zur Ätiologie und geht auf die Sonderschilderung der "Fieber"-Erkrankung über, zu welcher in *13* auf erforderliche Darlegung von Einzelheiten in *ci* verwiesen wird. Bei der schwierigen Kritik einer zeitlichen Einschätzung ist der Bezug auf *ci* dahin auffassbar, dass die ätiologische Einleitung spät in der vorliegenden Form ihren Textniederschlag gefunden hat. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass ab *ci* 14 wahrscheinlich im 9. Jahrhundert die *CaS* durch *Dṛḍhabala* ergänzt worden[307] sind und zweifellos dabei auch der Gesamttext überarbeitet worden ist, somit auch wohl die Einleitung *ni* 1.

Zudem ist in *ṚV* I,42,*8* in *nava-jvāra* ein "Fieber" als Krankheit noch nicht gewertet in *AV* V,30,*8*, *9*, oder IX,8,*5* erst im Entstehen annehmbar, vielleicht in einer volkstümlichen Bewertung. Letzte kommen wohl auch in den Heilliedern *Kauśikasūtra* 25,*6*, 25,*25*, 28,*13*, 29,*18*, 32,*17* usw. zum Ausdruck mit Kommentaren, welche sich teilweise auf Lehren der wissenschaftlichen Medi-

[307] Cf. Table von Hoernle, JRAS 1908 p.1000, z. Zeit: 1909 p. 858.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zin, stützen, u. a. durch *Keśava*[308]. Der Vorgang bekundet eine zunehmende Aufmerksamkeit der indischen Ärzte für das "Fieber", das schliesslich die ammeisten beachtete Krankheit wurde.

Den Wundärztlichen Lehren in *SuS sū - ka* wurde *ut* angefügt[73], welches mit der Augenheilkunde in Anlehnung an die *Videha*-Schule beginnt und die Kinderheilkunde mit vedischer Prägung anschliesst. Ab *SuS ut* 39 ist das Traktat über den Gesamtleib (*kāya*) aus der Altmedizin übernommen, welches mit dem "Fieber" (*jvara*) begann, wie schon in *sū* 1,*8*/*3* angekündigt ist. Während die übrigen genannten Erkrankungen mehr oder weniger unter späteren Anschauungen in *ci* nochmals erörtert wurden, fehlt ein Sonderabschnitt dort über das wichtige Leiden "Fieber". Daher darf gefolgert werden, dass *ut* 39 wenigstens in einigen Textanteilen den Inhalt des Altmedizin-Traktates bewahrt hat, wenn auch eine kurze wundärztliche Einführung in der Lehre des Götterarztes *Dhanvantari* über Wunden (*vraṇa*) vorangesetzt ist, bis in 7 die alten Heilungsbestrebungen des Gesamtleibes (*sarvakāyacikitsā*) angekündigt werden.

SuS ut 39,*8* bewertet dann das "Fieber" (*jvara*) als der Krankheiten Fürst (*rāj*) und führt seine Entstehung auf den Zorn des Gottes *Rudra* zurück[309], mit seiner Einwirkung auf alle Wesen. Die ärztliche Bewertung des Leidens beginnt in *13*: 'In welchen Schweisshemmung, Behitzung und Erfassen aller Glieder (des ganzen Körpers) auf diese Weise als schlimme Ausfertigungen gleichzeitig (entstehen), das gilt als "Fieber" (*jvara*). *14*. Durch die Fehler, einzeln und vereinigt durch Paare und hinzukommend ist nicht nur eine Wirkung entstanden, sie wird achtfach als Fieber vermerkt.' Darnach ist anzunehmen, dass schon in der Altmedizin die Wirkung der Fehler (*doṣa*) anerkannt wurde[310], wie auch eine Aufteilung des Fiebers (*jvara*) in acht Arten bestand[311]. Die Anzahl ist (ausser durch die 'hinzukommenden' Anlässe) durch die drei Fehler und ihre Verbindungen untereinander[312] bedingt und führt zu mannigfachen Schilderungen in den Anzeichen der

---

[308] *Keśava* entspricht einem Sinn-Namen ("langhaarig") und vielleicht einem Familien-Namen ; als Kommentator vom *Kauśikasūtra* nicht datierbar. Jolly, Medizin S. 4 erwähnt einen Arzt *Keśava* um 1300.

[309] Im Lehrtext wird diese *Rudra*-Sage als bekannt vorausgesetzt, auch im Kommentar nicht erläutert, wie z.B. in *CaS ci* 3,*15* ff.

[310] Wie ein Anlass durch die Griechen[279] auf die indischer Dreifehlerlehre mit ihrer selbständigen Zusammenfassung verchiedener Anteile nur möglich war, so ist ein zeitlicher Ansatz dieser Lehre nur als Vermutung um die Zeitwende zu gruppieren (NAL 138 S.78).

[311] Ob die Vorliebe der Inder für Berechnungen eine Vierteilung des Fiebers in *MBh* XII, 282 zahlenmässig veranlasste, ist nicht gesichert.

[312] Es besteht schon die ausgebildete Berechnung der Dreifehlerlehre in: Wind, Galle, Schlein, Wind+Galle, Wind+Schleim, Galle+Schleim und Wind+Galle+Schleim.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Anzeichen der Erkrankung, wobei wohl auch spätere Beobachtungen[313] vermerkt worden sind.

Vor der Erörterung der Fehler in ihren Zeiten und Aufwallen fällt in *16* f. ihr Bezug auf die Lagerung der rohen und gekochten Speise sowie auf den (Speise-) Saft auf, also auf die Verdauungen. Diese Einwirkung wird dann in *66* als *viṣama-jvara* ("ungleiches-wechselndes Fieber") bezeichnet, welches 'die eine oder andere Stufe des Umsetzens (*dhātu-anyatama*) befällt. Darauf wird (ausführlicher als in den alten Textanteilen der übrigen Sammelwerke) die Reihenanordnung aufgezählt: Saft, Blut, Fleich, Fett, Knochen und Mark (nur der Samen wird nicht erwähnt). Auf dieser Grundlage wird aufgebaut die Vorstellung von einem täglich zusammengefügten (*satata*) Fieber bei Saft und Blut, einem andertägigem (*anyedyuṣka*) beim Fleisch, einem an jedem dritten Tage (*tṛtīyaka*) beim Fett und viertätigwechelnd (*caturthaviparyaya*). Diese Einteilung erinnert an die Eigenschaften des Unholdes *Takman* in den *AV*-Überlieferungen[314], welche jedoch auch im Kommentar nicht erwähnt werden, sind aber als die wissenschaftlich begründeten Erklärungen aufzufassen, die kritisch zum Nachweis einer Malaria-Erkrankung leiten oder verleiten können.

Infolge der bevorzugten Bewertung von *jvara* als Krankheit und unter Voraussetzung der nicht-bewahrten Texte der Altmedizin als vornehmliche Lehren für Heilungsbestrebungen ist beachtlich, dass bei den Anweisungen zur Heilung in *115* ff. der Bezug auf die rohe und gekochte Nahrung wieder aufgenommen wird und ab *211* auch die Heilung vom *viṣama-jvara*. Daher ist nicht auszuschliessen, dass diese Verbindung des Fiebers mit der Verdauung schon in der Altmedizin anerkannt war. Der Begriff der Veränderung in der Benennung *viṣama* begünstigte wohl auch eine ursächli-Bewertung des Windes bei der Erkrankung am dritten und vierten Tage, anderseits die Vorstellung einer Verdauung in *jar-* die Bewertung einer neuen Krankheitsart *jīrṇa jvara* in *258*. Bei der allgemeinen Neigung zur Anreihung von anderen Leiden an die jeweils angezeigte Erkrankung lässt sich oft eine Trennung früherer und späterer Bezeichungen nicht durchführen. Das trifft auch auf die Heilbehandlung zu. Im Anschluss an die zuträgliche Ernährung können Räucherungen und Salbungen, z. B. in *263-264* auf vedische Massnahmen zurückgeleitet werden, welche sich aber kaum auf die Anwendung von (Klisier-)Blasen erstecken können, die ab *308* als reinigend (*nirūha*) und dann ölend (*anuvāsana*) genannt werden. Solche herausgegriffenen

[313] So die Bezeichungen in *ut* 39,*11-42* durch *abhinyāsa*, *hataujasa* und *saṃnyāsa* ; vgl. Jolly, Medizin S.72.

[314] Artibus Asiae Vol. VI S. 235 f. (Leipzig 1937). Zum Nachweis der Malaria vgl. E. Martini, Lehrbuch der medizinischen Entomologie Abb. 261, wo in den hier in Frage kommenden Gegenden von Indien "Leichte Infektionen, jedoch zu schweren Ausbrüchen neigend" verzeichnet sind [jedoch nur für die Neuzeit gültig!]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Belege zeigen, wie unsicher das Alter und die Herkunft des Gesamttextes zu beurteilen ist.

Immerhin darf *CaS ci* 3 als der jüngste und entwickelteste Text unter den Sammelwerken betrachtet werden. Während in *SuS ut* 39,*9* die Entstehung des Fiebers aus dem Zorn des Gottes *Rudra* nur kurz berichtet und als bekannt vorausgesetzt wird, ebenso in *VāH ni* 2,*1*, *VāS ni* 1 und beiläufig auch in *CaS ni* 1,*31*, wird die Sage als Grundlage in *CaS ci* 3,*14* und Ursprung (*prakrti*) angekündigt. '*15*. Gegen das im zweiten Weltzeitalter Gottesverbot des Zornes von tausend göttlichen Regenzeiten (~Jahren) liefen die (götterfeindlichen) *Asura*-s an.'— —Der eigentliche Vorgang ab *19* ist in der Übersetzung von K. M. Ganguli gegeben:

"Then the illustrious Rudra, conversant with Self, having passed the period of his vow, beheld the transgression of Daksha. Putting forth his terror-inspiring aspect, he caused an eye to open in his forehead. The puissant Lord, consuming the Asuras (by the fiery flames that issued from that eye), created a child who seemed to blaze with the fire of wrath, and who was fully competent to slay all foes. At this, Sacrifice (in his embodied form) became overwhelmed with disaster; the denizens of heaven were greatly afflicted: other creatures, blasted and confounded, fled away in all directions. Then the deities, with the seven (great) rishis, began to praise that puissant Lord of all with *Richs* till Çiva was restored to an auspicious frame of mind. Beholding Çiva restored to his mood of benificence towards all creatures, the embodied fire of his wrath [in the form of the Being] he had created [asked him] with folded hands,—What shall I do for thee! The Lord of all said unto his (embodied) Wrath,—"Thou shalt take the form of Fever in the World! Thou shalt show thyself at the birth of all creatures, as also at their death, and as well in the period intervening between birth and death! Burning (or heat of body), digust for food, thirst, langour of body, pains in the chest—these are the 'Prabhāva' (results) of Fever, as also a great darkness at the time of birth and of death."

Wenn diese englische Übersetzung "Rudra, conservant with Self" [*rudro raudraṃ puraskṛtya*] wiedergibt, so bleibt ungeklärt die Bezeichnung *raudra*, welche wie eine Bestimmung des Namens des Gottes *Rudra* aussieht[315], die wissenschaftlich sehr umstritten ist[316]. Auch *Śiva* ist ist kaum auf den bekannten Gott, sondern "his wrath" beidemal auf *śiva*="günstig" od. dgl. zu beziehen, ähnlich wie *Rudra* in *SuS ut* 39 schliesslich in *323* als *śambhu* (wohltätig) angesprochen wird. Der

[315] Nach der Wortbildung ist *raudra*=zu *Rudra* gehörig, ohne eine ursprüngliche Bedeutung seines Namens zu klären.

[316] Es wird nur auf Mayrhofer, ZDMG Bd. 103 (1953) S. 140-150 und ZDMG Bd. 104 (1954) S. 136-139 hingewiesen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Widerspruch gegenüber dem zornigen Gott, der sich als sogenann te *captation benevontiae* erklären liesse, berührt die Frage nach einem religiösen Einfluss. Dieser ist auch nicht einmal in der englischen Übertragung ausgesprochen, obwohl wenigstens nach Einbruch des Islams in Indien eine derartige Entwicklung allgemein angenommen wird, welche auch der älteren, bodenständigen Bevölkerung in Indien entstammen dürfte. Ein ausschliesslich gültiger und grundsätzlicher Begriff der "Religion" ist wohl kaum geschichts-kritisch zu umreissen und die ursprünglich vedische Ausrichtung ist als 'Lebens- und Weltanschauung' erklärbar. Danach besteht in der *Rudra*-Sage der Eindruck einer Bewertung der geltenden anerkannug alter Überlieferung, wie sie auch sonst die ärztlichen Texte durchzieht.

Diese Voraussetzung darf daher als Ursache angenommen werden, wenn hier (auch sonst) die alte Anschauung in den späten Text *CaS ci* 3 den abschliessenden wissenschaftlichen Entwicklungen der Lehre vom *jvara* vorangesetzt worden ist. Denn die Sage endet mit der Feststellung: 'So ist Ursprung (*prakṛti*) und das Hervorkommen (*prabhāva*) und die weitere Entwicklung (*pravṛti*, vom *jvara*) sichtbar gemacht worden, zur Ätiologie für die acht Auswirkungen, zuvor angesagt für ihre Einzelverteilung.'

Damit geht der Lehrtext auf eine Schilderung der Fieber-Anzeichen über, wie in *SuS ut* 39, jedoch in erheblich breiteren Ausführungen. Dabei wird auf *CaS ni* 1,3 Bezug genommen in einer Zweiteilung des Fiebers im Beginn: zum Körper und Geist (*manas*=Denken), zum Monde und Feuer[317] gehörig, innerer und äusserer Befall, (ursprünglich) hervorgefertigt und (verändert) ausgefertigt, heilbar und unheilbar. Es folgt eine fünfache Ankündigung des anhaltenden, ein-, zwei-, drei- und viertäglichen Fieber, siebenfach für die Umsatzstufen und die immer wieder hervorgehobwne Achteinteilung[312].

Der Einfluss der Jahreszeiten, welcher schon in den *Jaṭiṃdhara*-Lehren Beachtung fand und von den Sammelwerken (z. B. *VāH sū* 3 oder *VāS sū* 4) aufgenommen wurde, wird auch in *CaS ci* 3,41 ff. genutzt, zumal für die leichte Heilbarkeit des Fiebers im Frühling und Herbst. Dabei ist die Einwirkung der Hitze mit der Galle und der Kälte mit den Schleim ausgeglichen, während der Wind als Fehler im

[317] Trotz des Bezuges auf *CaS ni* 1,4, wo die drei Fehler Galle, Schleim und Wind durch zum Feuer (*āgneya*), zum Monde (*saumya*) und zum Wind gehörig (*vāyavya*) bezeichnet sind, wird hier oben im Lehrtext und auch im Kommentar der Wind überhaupt nicht erwähnt, sondern nur *saumya* als Ursache für Kälte und *āgneya* für Hitze kommentiert. Möglich ist diese Einschränkung infolge der *Rudra*-Sage, allgemein wahrscheinlicher eine Folge der Verbindungen zweier Lehrgrundsätze, denen Sonderbezeichnungen entnommen wurden. So wird dann in 38, in Unterordnung durch den Wind, statt Feuer (*agni*) *tejas* (Glühen) Brand (*dāha*) wirkend genannt und auf die Galle im Kommentar bezogen; des Mondes (*soma*) Anblick (*rūpa*) wird zwar als Schleim (*kapha*) kommentiert, seine Kältewirkung (*śītakāritva*) aber mit dem Winde in Zusammenhang gebracht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hintergrund[318] bleibt und nur einmal in *45* nebenher genannt wird. Schon vor und bei den Aufzählungen der tageweisen Fieberkrankheiten wird wiederholt auf den Umsatz (*dhātu*), z. B. in 55, 66, angespielt. Die sieben Umsatzstufen werden dann ab *74* bis zu der des Samens erörtert und abschliessend nochmals als besonders wichtig zusammengefasst. Diese sind bei den üblichen Berechnungen der acht Fieberarten, den sieben durch die Fehler[312] und des hinzukommenden, nicht zusammengestellt; da annehmbar eine Überarbeitung von *CaS ci* 3 durch *Dṛḍhabala* erfolgt sein dürfte, so kann die Einteilung durch die *dhātu*-s der Altmedizin entstammen, welche bei dieser Gelegenheit Berücksichtigung fand.

Die durch die Fehler (*doṣa*) und ihrer Zusammenfügungen ausgelösten Fieber wurden mit sehr zahlreichen Anzeichen geschildert, die achte Art des hinzukommenden (*āgantu*) Fiebers selbst ab *109* vierfach eingeteilt. Nach Beschädigungen durch verschiedene äussere Verletzungen als Verwundungen (*abhighāta*), bei denen der Wind das Blut verdirbt, wird als zweite Ursache Begierde, Qual und Furcht aus Wind entstanden, Zorn aus Galle entstanden angezeigt, als drei Schmutzarten (*mala*~*doṣa*) an denen übernatürliche Wesen (*bhūta*) beteiligt sind mit der Bezeichung durch Umarmung (*abhiṣaṅga*); im Kommentar wird dazu an die sogenannte Geisteskrankheit *unmada*=Übererregung in *CaS ni* 7 erinnert. Letzten ist ein strafendes Vergehen (*abhicāra*) und Fluch (*abhiśāpa*) überkräftiger Weiser (*siddha*) angefügt. Für eine moderne Kritik ist auffällig, dass mechanische äussere Einwirkungen ohne jede Unterscheidung mit Ursachen eines geistigen Gebietes vereinigt sind, obwohl sonst gerade die *CaS* die beiden Bereiche grundsätzlich trennt [wie noch später aufgezeigt werden wird].

Unter einem gewissen Einfluss von Heilungsbestrebungen entwickelten sich weitere Krankheitsbegriffe. Unmittelbar dürfte ihre Bewertung durch *nava*=neu (*136*) oder *taruṇa*=frisch (*130*) im Sinne von "acute" aufgeworden sein in Gegenüberstellung von *purāṇa*=alt (*170*) etwa als "chronisch", darnach auch *śama*=ruhig (*172*). Da aber viele Heilpflanzen wie Würzmittel auf die Verdauung einwirkten, dürften Ausdruckswerte in die gleiche Richtung irgendwie weisen. Aus einem solchen mittelbaren Zusammenhang kann *153 tarpaṇa*=sättigend zu einer Vorstellung von *jīrṇa*=gealtertem Fieber geführt haben in *235* (weil *jar-* Für die Verdauung gebraucht wird), zumal da mit der gleichen Beurteilung als "mature" die Bezeichnung in der verneinten Wortform *nirāma*[319] zuvor als rohes (*āma*) Fieber

[318] Während *SuS sū* 6,*8* in einer Strophe den Ausgleich von Kühle und Mond, Wärme und Sonne mit Schleim und Galle unter Vereinigung mit dem Winde ausdrücklich hervorhebt, fehlt eine solche Angleichung in *CaS sū* 6,*22* und *41* für Schleim und Galle unter Ergänzung durch den Wind, wie auch sonst dort die *Tridoṣa*-Doktrin nicht ganz die grosse Bedeutung wie bei den Wundärzten geniesst.

[319] Bei *nirāma* (wörtl.: nicht-roh) wird eine Bedeutung als gereift betont durch die Verneinung *nir-*, wie z. B. durch *nirāmaya* in *SuS sū* 46,*128* als nicht-kranker=gesunder Zustand, als ähnlich wie durch Verneinung *a-* oder *an-*[46].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und den Verdauungsvorstellungen des Kochens (*pac-*) inhaltlich zu verbinden ist. Im Anschluss an den *jīrṇa-jvara* wird in *236* vermerkt, dass die Heilmittel, 'nachdem der Krankheitsfehler in die Lagerung der gekochten (Speise) gelangt ist, in *si* angesagt werden werden' etwa in *si* 4,*29*. Die Kolophone sämtlicher Hauptabschnitte in *si* heben ausdrücklich hervor, dass sie von *Dṛḍhabala* abgefasst worden sind. Wenn man nicht annehmen will, dass die Textstelle in *ci* 3,*236* nachträglich eingefügt worden ist [was sehr unwahrscheinlich ist], so ergibt sich nicht nur eine Überarbeitung durch *Dṛḍhabala*, sondern auch ein Abschluss des Lehrtextes vom *jvara* in *CaS ci* 3 im J. Fahrhunderl.

Ob der *jīrṇajvara* in *SuS ut* 39,*258* der Altmedizin zu entnehmen ist, ist nicht sicherbar. Jedenfalls bezeugt der Text doch eine frühzeitige Aufmerksamkeit der Verdauungs-Wertung, welche in der Abwehr vom *atisāra* fortgesetzt erscheint in ut 40. Nach der Namens-Bildung aus *ati*="gegen, überhinaus, sehr" und *sar-*="rasch laufen, gleiten, fliessen" usw., ist die übliche Erklärung als "Durchfall" zwar nach einer Richtung betont, welche nach den Textschilderungen durchaus berechtigt ist; an sich ist die ausschliesslich einseitige Bewegung durch den Wind in der Wortbestimmung (*nirukti*) im Kommentar zu *6* nicht gegeben. Hier wird als Ursache dann in *7* auf *śoka* (Qual oder Gram) verwiesen und auf *āma*. In *15* wird aber *āma* als *ajīrṇa* (~nicht verdaut) bezeichnet, in *17* dem folgende *pakva* (gekocht) gegenübergestellt, ähnlich in *24*. Diese Belege sprechen für den Ursprung aus indischen Verdauungsvorstellungen bei dem "Durchfall", welche auch bewahrt blieben, wenn auch *āma* wieder als "acut" und *pakva* als "chronic" aufgefasst worden ist. Dem *āma* als sechste und *śoka* als fünfte Form [wobei wieder ein gleichsam geistiger Anlass bei der Erkrankung der Baucheingewide einläuft] sind vier Formen von Wind, Galle und Schleim samt ihrer dreifachen Vereinigung vorausgesetzt.

Dem *atisāra* ist eine Erkrankung *grahaṇī* ab *166* angehängt, welcher *CaS ci* 15 (auch *VāH ci* 10 u. *VāS ci* 12) unter Zusammenfassung der bisherigen Verdauungs-Vorstellungen einen Sonderlehrabschnitt widmet. *Grahaṇī* ist wörtlich 'die Ergreiferin' [wie meist modern organisch nicht bestimmber]. Ihr Bezug in *SuS ut* 40,*169*: 'welche namentlich als sechste Galle-führende *kalā* [in *śā* 4,*18*] gilt, ist eingestellt zwischen der Lagerung der rohen und gekochten (Speise), als die *grahaṇī*' deutet auf besondere später entwickelte Anschauungen der Wundärzte: sie hängen jedenfalls gleichfalls mit Verdaungs-Erkrankungen unter Einfluss der Galle zusammen, welche modern als "chronic diarrhoea" angesprochen worden ist.

Bei der Abwehr der eigenartigen Krankheit Blut-Galle wird in *SuS ut* 45 vorausgesetzt, dass 'infolge Zorn, Gram, Furcht, Anstrenung, widerwärtig Gegessenem, Sonnenglut, Scharfem, Sauerem, Salzigem, Ätzendem, Stechendem, Erhit-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zendem und sehr Ausglutendem stets dann der (Speise-)Saft verdorben wird und die Galle zum Aufwallen veranlasst. Herausgebrannt durch ihre Eigenschaften brennt die Galle das Blut; dann rollt das Blut nach oben und unten oder auch in beiden Richtungen hervor.' Das Umsetzen vom Speisesaft in das Blut (vgl. z. B. *SuS sū* 14,*10*) wird hier in seinem Zustand in die Einlagerung der rohen und gekochten Speise verlegt, so dass es von dort nach oben (aus Nase, Auge, Ohr, Mund) oder nach unten (Harnlasser, Scham, After), aber auch sonst aus der Körperoberfläche Bluten erfolgen kann. Einige ärztliche Lehrer gaben auch eine Herkunft des Blutes aus der Leber und Milz an (*SuS sū* 14,*4* verlegt dorthin die Rötung des wässerigen Saftes der Speise). Ähnlich schildern *VāH ni* 3 und *VāS ni* 3, auch *CaS ni* 2, wo als Mitursache der Erkrankung ein Übermass an Blut betont wird. Dort sind besonders noch die beiden anderen Fehler (Wind und Schleim) herangezogen. Da in *CaS ni* 1,*10*/*1* bei der Aufzählung das in *ni* 2 folgende *rakta-pitta* nicht genannt wird, kann darnach auf eine erst spätere Entwicklung oder Beachtung dieser eigenartigen Erkrankung geschlssoen werden[320].

SuS ut 42,*5*: 'Infolge der Herkunft (Wurzel der Bezeichnung) des verborgenen Windes, ferner infolge verhüllten nachfolgenden Bildung aus der Herkunft wird sogar das Ballenbesitzende infolge der Bedeutungsbreite *gulma* genannt.' Dieser Benennungsgrund (ausdrücklich als *nirukti* kommentiert) stützt sich auf *gupita*=behütet oder 'verborgen' zur Bestimmung der Bedeutung von *gulma*[321], welcher zur Bezeichnung von einem Busch, Haufen und ferner ärztlich von einem Ballen, Geschwulst od. dgl. dient. Sie wird dann 'wie eine Blase im Wasser' geschildert, aber weiterhin unter so zahlreichen Verbindungen und Anzeichen (auch für Frauenkrankheiten), dass eine einheitliche Zusammenfassung des Leidens kaum möglich ist. Wie auch sonst in den Sammelwerken, veranlassen die mannigfachen Merkmale (teilweise von vornherein anschaulich durch die Ausrichtung der Krankheitsfehler oder *doṣa*-s beherrscht) auch andere Krankheiten heranzuziehen, zu dem jeweilig angekündigten Haupdeiden. Auf eine solchen Grundlage vereinigte wenigstens in einem Lehrabschnitt *VāH ni* 11 und *VāS ni* 11 (nicht in *ci*) "Abszesse" (*vidradhi*), "Hodenschwellung" (*vṛddhi*) mit *gulma*.

---

[320] NAL Nr. 74 S. 73 ff.

[321] Für die moderne Sprachwissenschaft bedenklich aber medizingeschichtlich verbindlich wird hier auf *gupita* (von *gup-*)='verborgen' und wohl auch darnach auf *gūḍha* (von *guh-*)='verhüllt' das Wort *gulma* aufgebaut. Bei der Erwähnung des Windes sollte seine übliche Eigenschaft *kupita* (aufgewallt) erwartet werden, die auch im Kommentar vermerkt ist, dass in einigen Texten so angesagt wird. Aber der Wandel von *k* zu dem tönendeng würde dann gerade die Beweiskraft bei dem Winde verlieren, der ohne nachweisbare Begründung seiner Herkunft immerhin die beiden anderen Fehler überragt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Eine Berücksichtigung anderer Krankheiten wird einleitend, wie grundsätzlich anerkannt, auch in *SuS ut* 41,3 eingeräumt: 'Von mehreren Krankheiten begleitet, vielen Krankheiten vorangehend'; damit wird die Lehre von einem gefürchteten Leiden angekündigt, dessen Ursprung in die vedische Vergangenheit zurückreicht, zu dem Unhold *Yakṣma*[322]. Seine Sage, nach welcher durch ihn der Mondgott sein Licht einbüsste, war auch den Wundwundärzten durchsusnoch bekannt und der kurze Texthinweis in *5* wird im Kommentar breiter erläutert. Ferner ist seine Bezeichnung als *rāja-yakṣman*[323] betont. Immerhin wird das Leiden zuvor erklärt in *4*: 'Es wird wegen des Verdörrens (*śoṣaṇa*) des Saftes usw. (d. h. der *dhātu*-Reihe) als *Darre* (*śoṣa*) benannt und wegen des Wirkungszustandes in der Wirkung des Schwindens (*kṣaya*) ausserdem als Schwund (*kṣaya*).' Im Kommentar werden hier diese Benennungen (*nāmāni*) zwar nicht ausdrücklich als Etymologie (*nirukti*) bezeichnet, aber inhaltlich zielen sie darauf hin und vor allem ist kritisch erkennbar, dass damit eine wesentliche Erklärung des Krankheitsbegriffes angestrebt wird.

Die zuvor vermerkten vielen begleitenden oder vorangehenden Krankheiten, welche als solche oder als Anzeichen, Merkmale od. dgl. nicht leicht oder bequem zuweilen unterschieden werden können, scheinen dann wohl absichtlich eingeengt zu werden: *6*. Einige sagen, dass die (Krankheit) durch verschiedene Fehler entstanden ist, in einer Einheit von elf infolge Vergegenwärtigung vermittels der Traktate. *7*. Durch die ungeteilte Einheit der Wirkungen wie auch durch die Entstehung unter Bevorzugung eines (Fehlers) allein kommt es zur Darre und darnach zu ihrer Eigenart beim Zusammentreffen (der Fehler). *8*. Dann treffen aus einem Übermass folgende Merkmale der Fehler ein: Infolge Schwund (des Saftes usw.), Hemmung durch heftige Bewegungen, Verhalten (von Ausscheidungen, wie von Winden, Harn, Kot), Genuss von Gift (in Speisen) *9*. entsteht von den aufgewallten Fehlern durchdrungen (die Krankheit) des Leiben vom leiblichen (Menschen). Wenn durch den Schleim und hervorbringende Fehler die Bahnen des Saftes versperrt sind *10*. oder auch bei dem allzusehr (geschlechtlich) Vordringenden im Samenfluss Verminderung besteht, alsdann vermindern sich die Umsatzstufen (*dhātu*) und daher verdorrt insgesamt der Mensch.

11. Widerwillen gegen Speisen, Fieber, Schnaufen, Husten, Sichtbarwerden von Blut und Bruch der Stimme (Heiserkeit) entsteht, wenn der *rājayakṣman* sechsfach erblickt wird. *12*. Aus dem Winde entsteht Bruch der Stimme, Ste-

[322] Vgl. MIO Bd. IV S. 300 ff.

[323] Der Ausdruck *rājayakṣma* kann als das Leiden vom "König" Mond aufgefasst werden, von dem hier die Rede ist. Anderseits ist (wie nicht selten ein Hervorheben der jeweilig besprochenen Erkrankung) als Fürst der *yakṣman*-Leiden eine Auffassung möglich, wie im Kommentar im Hinweis auf *Vāgbhaṭa*: *rogāṇāṃ rājā* = der Krankheiten Fürst.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chen und Zusammenziehen der Schultern sowie der Seiten. Aus der Galle entsteht Fieber, Brennen, Überfliessen (Durchfall) und dazu Abgang von Blut. *13.* Hauptfülle, Unlust an Speisen, Husten und Zufallen der Kehle ist als Aufwallen des Schleimes zu erkennen. Wer durch die elf [welche erst hier namentlich genannt werden] oder durch die sechs : Husten, Durchfall, Seitenweh, Bruch der Stimme, Ekel (vor Speisen) und Fieber heimgesucht, *15.* oder bedrängt von drei Merkmalen : Fieber, Husten und dazu Blutabgang, von der Darre gequält wird, einen solchen Menschen soll ein anerkannt geltender (Arzt) von Würde (als unheilbar) aufgeben.'

Da bisher hinreichend kritische Textausgaben noch fehlen, kann es fraglich sein, ob die Beschränkung auf drei Merkmale die Stammtext enthielt. Jedenfalls bezieht sich der Kommentar bereits auf die Dreiteilung. Sie galten als die drei Kardinalsymptome für die Lungentuberkulose, so dass daher der *yakṣman* entsprechend allgemein aufgefasst wurde, zumal wegen einer angenommen "Haemoptoe". Diese ist jedoch wenigstens im Lehrtext *12* nicht zu sichem, weil dem "Durchfall" (*atisāra*) mit einem zweiten *ca* (= ferner oder dazu) des Blutes Abgang angeschlossen ist und somit in dem alten Text nicht als Blutung aus dem Munde beurteilt werden muss. Zudem ist eine Lungen—Schwindsucht auch deshalb in der Wertung der altindischen Ärzte abzulehnen, weil bei diesen bisher eine Kenntnis der Lungen bisher niemla nachgewiesen worden ist. Sie bewerteten den *yakṣman* ausschliesslich als eine sehr schwere Krankheit, deren Heilbestrebungen mitunter nutzlos war, so dass der Kranke nach den Lehrregeln aufzugeben war, wie in *15.* vermerkt wird.

Diese Bedingungen könnten auch bei der Herzkrankheit erwartet werden, weil seit den vedischen Zeiten das Herz allgemein sehr und mannigfach beachtet wurde. Da der Alttext von der Herzkrankheit in *SuS ut* 43 ziemlich kurz ist, so kann er hier ganz übertragen werden[324] auch schon mit Einschluss der Heilbestrebungen; in letzten werden die Heilpflanzennamen mit modernen botanischen Bestimmungen wiedergegeben, vorzüglich nach Dutt[325].

1. Nunmehr werden wir die Abwehr der Herzkrankheit auseinandersetzen,
2. wie sie der (heil-)zuteilende (Götterarzt) *Dhanvantari* ansagte :
3. Infolge hastig angepackten, heissen, fettlosen und übermässig genossenen Essens, unverträglich zu sich genommenen, unpässlicher Speisen
4. sind die Fehler, nachdem sie den (Speise-)Saft fehlerhaft gemacht haben, mit schlechten Eigenschaften zum Herzen gegangen und bewirken Pein im Herzen. Das wird als Herzkrankheit angesagt.

---

[324] Pagine die Storia della Medicina. Anno IV. N. 3 (Roma 1960).
[325] U. C. Dutt, The Materia Medica of the Hindus (Calcutta 1922).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

5. Sie mag vierfach sein, durch die Fehler (Wind, Galle, Schleim) und durch die Würmer je nach ihrer Art. Ihr Anzeichen werden wir ankündigen und zugleich das Heilungsbestreben.

6. Bei der durch den Wind entstandenen (Krankheit) wird das Herz gestossen und so ausgerüttelt und erschüttert, ferner geborsten, aufgerissen und auch zerspalten.

7. Durst, Glühen, Brennen und Hitze mögen bei einem Gallenleiden des Herzens eine Erschlaffung bewirken, auch dampfenden Hauch, ferner Ohnmacht und Schwitzen und Ausdörren des Mundes.

8. Schwere (erzeugt) die Schleim-Ansammlung, Ekel, Steifheit, Unterdrückung des (Verdauungs-)Feuers, auch Süssigkeit im Munde bei einem von der Schlein-Ansammlung überdecktem Herzen.

9. Herauswürgen, Speichelfluss, Stiche, Schmerzen, Herzhüpfen, Ekel, Verdunklung des Blickens und Ausdörren bildet sich bei der durch Würmer entstandenen (Herzkrankheit).

10. Schwindel und Erschlaffen, Ermatten und Ausdörren sind bei den (Krankheiten) als hinzukommende (Anzeichen) zu erkennen ; bei den durch Würmer entstandenen (Anzeichen) gelten auch die, welche sich aus ihren Beziehungen zum Schleim gebildet haben.

11. Wenn das Herz durch den Wind angeschleudert worden ist, so soll man den Kranken mild erbrechen lassen vermittels einer Abkochung von zwei Fünf-Wurzel(-Gruppen[326]) zusammen mit Öl und Salz.

12. *Pippalī* (Piper longum), *elā* (Elettaria cardamomum), *vacā* (Acorus Calamus), *hiṅgu* (Ferula Assafoetida), *yava* (Hordeum hexastichum), in zerkleinerter Zubereitung, und Steinsalz, Sudsalz, *śuṇṭhī* (Zingiber officinale), *ajamodā* (Carum Roxburghianum) in gepulverter Zubereitung.

13. und mittels Abkochens usw. von (durch Gärung) sauer gewordenen Früchten, Getreidekörnern, *kulattha* (Dolichos uniflorus) und Quark oder irgend welchen Ölen soll man den gereinigten (Kranken) trinken lassen ;

14. ferner ihn alten gekochten Reis mit Fleisch (von Tieren aus einer wasserarmen Gegend) geniessen lassen und zubereitetes Sesamöl, welches auf Vernichtung des Windes zielt, auch eine (Klistier—) Blase ansetzen.

15. Mit einem Wasser(-Auszug) von *śrīparṇī* (Gmelina arborea), *madhuka* (Bassia latifolia), *kṣaudra* (Michelia Champaca) und weissem Lotos[327] lasse man

[326] Eine Kenntnis von zwei Fünfwurzelgruppen wird auch im Kommentar vorausgesetzt, dessen Hinweis [auf *SuS sū* 38,66 ff.] nicht eindeutig ist, weil dort Gruppen von fünf und zehn Wurzeln geschildert werden.

[327] Um gleichsam bei den Würzstoffen einen Vorgeschmack für ihre botanischen Bestimmungen zu vermerken, genügt das die hier verwandte Bezeichnung *utpala* zu den Namen des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

erbrechen, wenn das Herz durch die Galle angeschleudert ist auch mit Süssen Gekochtes gebrauchen,

16. ferner Schmelzbutter und gekochte Säfte, welche als Gallen-Fieber vertreibend angezeigt sind ; und bei einem gesättigten (Kranken) soll der Arzt mit Säften, vorzüglich-mundendem Süssen samt Schmelzbutter,

17. *kṣaudra* (Michelia Champaca), Sesamöl und *madhuka* (Bassia latifolia) in einer (Klistier-) Blase zielgemäss verabreichen. Dem, welcher vermittels *vacā* (Acorus Calamus) und *nimba* (Melia Azadirachta) erbrochen hat, wenn das Herz dem Schleim eigen ist,

18. soll man einen (Trank von) zerkleinerten (Heilpflanzen) trinken lassen, wie bei einem durch Wind entstandenen (Leiden) angesagt ist, und (diesen) ihn geniessen lassen. Früchte usw.[328], *musta* (Cyperus rotundus)[329] usw. oder die Dreifrucht[330] soll der Mann (zubereitet) trinken,

19. oder auch Schmelzbutter in Verbindung mit dem Teige von *śyāmā* (Panicum frumentaceum) und *trivṛt* (Ipomoea Turpertum) als Abführmittel gebrauchen und mit Ölem von *balā* (Sida cordifolia) soll man die (Klisier-)Blase ansetzen, kundig (in der Anwendung) der Blase.

20. Den an Würmern Herzkranken soll man Fleischbrei geniessen lassen und mit Quqrk sowie zerriebenen Sesamkörnern in der hinzukommenden Zeit von drei Tagen darauf abführen lassen.

21. Mit wohlriechenden nebst salzigen angewandten Mitteln zusammen mit *ajāji* (Cuminum Cyminum)-Zucherarten, *viḍaṅga* (Embelica Ribes) und saurer Milch soll man erbrechen lassen[331].

22. Die auf das Herz eingestellten Würmer bei den Männern fallen dann nach unten und ein Getreidekorn-Essen gemeinsam mit *viḍaṅga* (Embelica Ribes) soll man verabreichen.'

Die 'Würmer' (*krimi*), welchen in ihrer Bewertung Schlangen und Insekten angefügt wurden, sind seit den vedischen Zeiten als Krankheitsursachen anerkannt

---

"Lotos" gehört, von denen R. Schmidt in ZDMG Bd. LXVII (1913) S. 462 ff. gegen vierhundert Benennungen nachweist, die jetzt noch etwas vermehrt werden könnten. Zuden tritt J. Schubert bei dem sehr oft auch bildlich dargestellten indischen "Lotos" in seinem Buch mit dem Ägyptologen Morenz, Der Gott auf der Blume (Ascona/Schweiz 1954) für einen ägyptischen Zusammenhang ein.

[328] Im Kommentar wird auf *sū* 39 hingewiesen.

[329] Der Kommentar führt *sū* 38,55 an.

[330] Die Dreifrucht (*triphalā*), bereits im Bower Manuscript hochgeschätzt, wird im Kommentar nach *sū* 38,57 erläutert als *harītakī* (Terminalia Chebula), *āmalakī* (Phyllanthus Embelica) und *vibhītaka* (Terminalia bellerica).

[331] Im Kommentar mehrfach Anspielungen auf küchenmedizinische Tatschläge in *sū* 44-45.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

worden[332]; als solche, wirkliche Wesen werden sie im Herz bestimmt und wenn sie bei ihrer Verteibung nach unten fallen, so können sie als Eingeweidewürmer (z. B. Oxyuren) aufgefasst werden. Jedenfalls bekundet ihre Anfügung an die Herzkrankheit eine lebhafte Beobachtung wirklicher Vorgänge bei diesen 'Herzessern' (z. B. *VāH ni* 14, *49* dgl. *VāS*) 'Herzläufern' (*CaS sū* 19). Da von den Tieropfern her das Herz den Indern wohlbekannt war, so könnte man erwarten, dass dieses bei seiner Erkrankung als Organ berücksichtigt würde. Das ist in keiner Weise der Fall, auch nicht in *VāH ni* 5,*38-44* (gleichlautend in *VāS*). Word davon abgesehen, dass (wie auch sonst oft, so auch hier) Ernährungs- oder Verdauungs-Ursachen als Krankheitsanlässe vorangestellt werden. so wird das Herzleiden selbst ausschliesslich von der Dreifehler-Lehre beherrscht[333].

Am deutlichsten ist die Einwirkung der drei Fehler bei der 'Harnruhr' erkennbar[334], weil diese Erkrankung nicht nur im Bower Manuscript beachtet wurde, sondern in allen Sammelwerken und den weiteren ärztlichen Lehren in einer auffallenden Gleichartigkeit des Textschilderungen und Einteilungen (mit nur ganz unbedeutenden Abweichungen) übermittelt ist. Die Harnruhr (*prameha*) wird stels in drei Gruppen durch Schleim, Galle und Wind geteilt, von welchen der Schleim auf zehn, der Galle auf sechs und der Wind auf vier Anzeichen bezogen wird. Werden gelegentliche Hinweise (wie z. *CaS sū* 19,*13*) beiseit gelassen, so wird zum Vergleich die Übersicht IX beigefügt.

Die Benennung der Krankheit als *prameha* bedeutet nach der Wortbildung aus *pra-mih-*= hervor-harnen, entspricht einem solchen allgemeinen kranhaften Vorgang, welcher aber vorzüglich als Zuckerkrankheit (diabetes mellitus) angesprochen worden ist, dessen Kenntnis (wenn auch nicht in einer modernen Bestimmung) bei den Indern vorausgesetzt wurde. Da seit den vedischen Zeiten der Harn anders, als wie in moderner Aesthetik, gewertet wurde, so kann an sich ein indischer Nachweis seines süssen Geschmackes nicht gänzlich ausgeschossen werden, wie er am Schluss der Reihe *CaS ni* 4, *39* durch *madhu*=süss hervorgehoben erscheint; auffällig bleibt allerdings dabei, dass in der Reihe *37* zuvor stattdessen *ojas*=Kraft genannt wird.

CaS ni 4, *37* erläutert den Vorgang: 'Das *ojas* aber ist in seinem eigenen Zustande süss. Wenn es der Wind infolge seiner Rauheit, um es mit einen herben Zustande zu verbinden, zur Harnlagerung führt, dann bewirkt es den Süss-Harn (*madhumeha*). 'Das Süsse entstammt somit ursprünglich der Kraft (*ojas*) unter Einwirkung des Windes (ähnlich in *VāH ni* 10, *19* wie *VāS ni* 10), so dass daraufhin "Süss" beim Harn nicht ausschliesslich als Kennbezeichnung zu beurteilen ist.

[332] Zusammenstellung bei Jolly, Medicin § 55.

[333] Über weitere Entwicklung der Herzkrankheit vgl.[324] Estrato S. 13 ff.

[334] NAL 138 S. 78, wo auch älteres Schrifttum berücksichtigt ist.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übersicht IX

Schleim-Harn

CaS ni 4,10

1. licht (*śveta*)
2. kühl (*śīta*)
3. geronnen (*mūrta*)
4. schmierig (*picchila*)
5. durchsichtig (*accha*)
6. glitschig (*snigdha*)
7. schwer (*guru*)
8. klar (*prasāda*)
9. süss (*madhura*)
10. dickflüssig-zäh (*sāndramanda*)

CaS ni 4,11

1. Wasser (*udaka*)
2. Zuckerrohrsaft (*ikṣubālikārasa*)
3. dickflüssig (*sāndra*)
4. dickflüssig-klar (*sāndra-prasāda*)
5. hell (*śukla*)
6. Samen-hell (*śukra*)
7. kühl (*śīta*)
8. Griess (*sikatā*)
9. langsam (*śanais*)
10. Speichel (*ālāla*)

CaS ci 6,7

1. Wasser (*jala*)
2. Zuckersaft (*ikṣurasa*)
3. verdickt (*ghana*)
4. herausgeklärt (*viprasanna*)
5. hell (*śukla*)
6. Samen-gleich (*saśukra*)
7. kalt (*śiśira*)
8. langsam (*śanais*)
9. Speichel (*lāla*)
10. griessartig (*vāluka*)

Galle-Harn

CaS ni 4,27

11. ätzend (*kṣāra*)
12. sauer (*amla*)
13. salzig (*lavaṇa*)
14. scharf (*kaṭuka*)
15. muffig (*visra*)
16. heiss (*uṣṇa*)

CaS ni 4,26

11. ätzend (*kṣāra*)
12. schwarz (*kāla*)
13. dunkelblau (*nīla*)
14. rot (*lohita*)
15. krapprot (*mañjiṣṭha*)
16. gelb (*hāridra*)

CaS ni 6,8

11. ätzend (*kṣāra*)
12. schwarz (*kāla*)
13. dunkelblau (*nīla*)
14. gelb (*hāridra*)
15. krapprot (*mañjiṣṭha*)
16. rot (*rakta*)

Wind-Harn

CaS ni 4,37

17. Fett (*vasā*)
18. Mark (*majja*)
19. Zwischensaft (*lasikā*)
20. Kraft (*ojas*)

CaS ni 4,39

17. Fett (*vasā*)
18. Mark (*majja*)
19. Elefant (*hastin*)
20. Süss (*madhu*)

CaS ci 6,9

17. Mark (*majja*)
18. Kraft (*ojas*)
19. Fett (*vasā*)
20. Zwischensaft (*lasikā*)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Denn abschliessend in *43* wird dieser Harn als herbe, süss, blass und rauh' bezeichnet, so dass Süss nur eine Teilbewertung und nicht einmal an erster Stelle angeführt ist. Daraufhin lässt sich medizingeschichtlich auch nach indischen Anschauungen eine Erkenntnis von einer Zuckerkrankheit nicht begründen. Der Vergleich mit einem brünstigen Elefanten und seinem ununterbrochenen Harnlassen (42) betrifft eine (wie Speichel bewertete) Flüssigkeit *lasīkā*, welche nach dem Kommentar zwischen Fleisch und Haut gelagert wäre. Auch ihr Verlust (wie der vom *ojas*) und der Verlust von dem zuvor genannten Mark sowie Fett gilt als unheilbar.

Die einzelnen Merkmale werden jeweilig geschildert[335]. Eine gemeinsame Ausrichtung erfolgt durch die drei Fehler, von welchen bei jener durch die Galle Zeichen auffallen, welche als Farben aufgefasst werden, die die Grundbedeutung dieser Gruppe erklären könnten. Zu dieser Frage ist ein kritischer Einschub nicht zu vermeiden. Als "Farbe" gilt die Bezeichnung *varṇa*, welche gemäss Ableitung von *var-* eine "Decke" betrifft, so danaeh ein "Aussehen" oder "Äusseres" unmittelber annehmbar ist, jedoch noch nicht eine Farben-Bewertung gesichert. Hierzu sind Bedenken aus praktischen Beispielen zu entnehmen, welche gerade zum *prameha* der Text und Kommentar *SuS ni 6, 26* bietet[336] bei der Aufzählung von fünf "Farben" (*varṇa*). Auch bewahrte Gemälde, bei welchen ein indischer Einfluss nicht ausgeschlossen werden kann, lassen zuweilen entsprechende Zweifel zu[337], welche in späteren Zeiten nicht mehr zu erheben sind. Damit ist diese Frage nicht endgültig geklärt und bedarf noch einer grundsätzlich Untersuchung, richtet aber doch eine kritische Beachtung auf einige eigenen Bewertungen in Texten. *CaS* in 7 bringt *varṇa* in *11* mit *āgneya* (zum Feuer gehörig) und in *14* mit *taijasa* (zum Licht gehörig), wie auch *VāH śā* 5, *49*, in Verbindung. Wenn ferner die allgemeine Wertung der Galle als Feuer berücksichtigt wird, so erscheint eine Auffassung der sogenannten Farben als Wirkung des Galle-Feuers am wahrscheinlichsten, bei welchem der Ausfall von Süss in den Geschmacks-Einfügungen auch verständlich wäre.

---

[335] In SA Bd. 25 S. 16 ff. ist früher versucht worden, Einzelheiten zu klären, welche aber jetzt der Ergänzung und auch der Verbesserung bedürften.

[336] Aus *SuS ni* 6,*26* sind links die Sanskritausdrücke der Lehrtextes angeführt (mit einigen üblichen Übertragungen in den Wörterbüchern), rechts entsprechend dieser Reihenfolge die Kommentar-Bezeichnungen.

śabala (scheckig, bunt)	*sita* (weiss, hellfarbig, hell usw.)
babhru (rotbraun, braun)	*harita* (falb, gelblich, grünlich, grün)
kapila (bräunlich, rörtlich)	*kṛṣṇa* (schwarz, dunkel)
kapota (Farbe der Taube)	*pīta* (gelb)
mecaka (dunkelblau, dunkelfarbig)	*rakta* (gefärbt, rot)

[337] Klin. Monatsbl. f. Augenheilkunde Bd. 81 (1928) S. 511, Anm. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Am schwierigsten die grundsätzliche Ausrichtung der umfangreichen Gruppe vom Schleim-Harn zu bestimmen, wozu ein Anhalt im Text nicht aufgezeigt werden kann. *SuS ni 6,10* und *ci* 11,*9* nennt die dritte Stufe der Schleim-Gruppe *surā*, ein Rauschtrank, welcher durch Gärung bereites wurde [irrtümlich als Branntwein oder Destillat erklärt]. Im *Śatapathabrāhmaṇa* XII,9,*1/2* wird die *surā* als Harn bezeichnet, während sie als Saft (*rasa*) gilt im gärendem Zustand (*parisrut*), wie er wiederholt erwähnt wird[338]. Diese Erfahrunbei der Bereitung von derartigen Gärgetränken können zum Vergleich mit verschiedenen Anzeichen des Schleimharnes herangezogen werden und würden auch die Begründung durch Zuckerruhr, süss u. dgl. erklären.

Aus der sehr grossen Anzahl von indischen Krankheitsschilderungen ist das Beispiel von der Harnruhr aufgezeigt worden zu einem Versuch, wissenschaftliche Ausrichtungen aus allgemeinen Grundlagen darzulegen. Ein Streben entwicklungsgeschichtlich aus eigenen Bewertungen der alten Inder, Bedeutungen zu bestimmen, während zweifellos eine Neigung verbreitet ist, alte Berichte von Krankheiten aus Rückblicken von neuzeitlichen Erkenntnissen heraus zu untersuchen, welche u. a. besonders bei Seuchen oder Infectionskrankheiten die Frage nach alten Berichten aus Indien aufwarfen. Als ein Beispiel hierfür wird die Forschung über die Pocken oder Blattern (Variola vera) herausgegriffen, welcher sich der Pathologe Orth [339] und Jolly[340] schon vor seiner Stellungsnahme in seiner "Medicin" zugewandt hatte.

Merkwürdiger Weise wird (wenigstens nach der Textanordnung) zuerst der hier in Betracht kommender Name *masūrikā*=linsenartig nicht als eine selbständige Erkrankung aufgezählt, sondern nur als eine der oberflächlichen Begleitanzeichen bei dem *prameha* in *VāH ni* 10, *26, 30* wie *VāS ni* 10 (und *SuS ni* 6, *14, 18*). Erst *VāH ut* 31, *8*(=*VāS ut* 36) erklärt: 'An den Gliedern und innerhalb des Mundes befindliche, von Brand, Fieber und Schmerz begleitete feste Beulen haben die Fachbezeichnung Linse (*masūra*) gemäss ihrem Ausmass und Ansehen.' *SuS ni* 13, *38* vermittelt: 'Mit Brand, Fieber und Schmerz an den Gliedern und innen im Munde entstehende dunkelrote oder gelbe Blasen sind als *masūrikā*-s (linsenartige Leiden) zu erkennen', deren Ursachen im Kommentar auf Blut und Galle begründet werden. Eine moderne Einschätzung dieser Linsenkrankheit als Pocken-Seuche wird behindert, weil *VāH*, *VāS* und *SuS* diese aus-

[338] So in *Śatapathabrāhmaṇa* V,1,*2/14*, 5,*4/10,14* oder X,7,*1/7*: diese Vermerkungen hielt Eggeling in seinen Übersetzungen für so beachtlich, dass er in Index einen Sonderhinweis auf *parisrut* ("immature liquor") aufnahm. Für eine Volkstümlichkeit des Genusses vom *parisrut* spricht in obigem Beleg (*1*) auch, dass er den Priestern untersagt war.

[339] Janus Bd. V (1900) S. 391-396, 452-458.

[340] Janus Bd. V (1900) S. 577-578. Darnach R.F.G. Müller Bd. XLIV (1940) S. 161-172.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

drücklich den kleinen oder unbedeutenden Krankheiten (*kṣudra roga*) zurechnen.

Jedoch *VāH śā 5,111-112* (=*VāS śā* 11) vermerkt unter den Todesvorzeichen: 'Wenn am Körper des (Kranken) korallenkugel-ähnliche *masūrikā*-s hervorkommen und schnell wieder vergehen, so geht er in Kürze zugrunde. Beulen, welche das Aussehen zerplatzter Linsen (*masūra*) haben, Korallen gleichen, innen im Munde (entstehen) und Schwielen ähneln, zerstören den Leib.' Ebenso, wenn auch kürzer, äussert sich *CaS in* 11, *11*. Damit ist eine bösartige Wertung der Linsenkrankheit aufgezeigt, die kritisch einem Textnachtrag in der Entwicklung der Sammelwerke entsprechen dürfte. Aus der Gruppe der unbedeutenden Krankheiten wird die *masūrikā* erst im *Mādhavanidāna* 53 [341] gelöst und als 'schwerheilbares und sehr schreckliches Leiden' anerkannt, also bei der wenig gesicherten zeitlichen Einschätzung etwa gegen 800. Für diese Datierung könnten auch arabische Nachrichverwendbar sein[342].

Dieser Umbruch in der Einschätzung der *masūrikā* als leichte und dann gefährliche Krankheit wird auch nicht in den Kommentaren begründet und kann auch darauf zurückgeführt werden, dass leichte oder schwere Formen bei der Variola sich bilden oder wechseln können, nach neuzeitlichen Erfahrungen[343]. Geschichtlich besteht der Eindruck eines epidemischen Einbruches, der dann zu einer bleibenden Epidemie wurde.

Im 16. Jahrhundert wurde dem Lehrabschnitt über *masūrikā* im *Bhāvaprakāśa*, der sich hier eng an das *Mādhavanidāna* anschliesst, ein Nachtrag über die Pockengöttin *Śītalā* angefügt. Sie entstammt volkstümlichen religiösem Glauben, welcher zweifellos auch schon früher ein die ärztliche Denkweise eingedrungen war und sich nach und nach gegenüber den alten anschaulich (konkreten) Vorstellungen durchsetzten, welche die indischen Ärzte aus einer vedischen Ausrichtung erhalten hatten[344]. Daran kann die medizingeschichtliche Frage angeschlossen werden, wie eine Trennung körperlicher und geistiger Belange, welche nicht selten [wie bisher angedeutet] verbunden waren, grundsätzlich dargelegt werden kann.

Eine kritische Untersuchung der Eigenwertungen altindischer Ärzte und deren (aus ihrer Umwelt) übernommenen Anschauungen hier [mehr als sonst] durch

---

[341] Vallauri, L'antica Medicina Indiana f. 59 (Milano-Roma 1941).

[342] Nach Opitz, ar-Rāzi (Razes), Über die Pocken und die Masern (ca.900 n. Chr.), Leipzig 1911, wird ein indischer Trank gegen die Pocken mitgeteilt (S.18-19), so dass die Kenntnis der Seuche bei den indischen Ärzten angenommen werden kann.

[343] Gins, Die Pocken, S. 518 ff. in : Gundel, Die anteckenden Krankheiten (Leipzig 1944).

[344] Der vedisch-arische Arzt und seine Auswirkungen. In Druck.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Auffassungen des Untersuchers beeinträchtigt, etwa in der Konstitutionsfrage[345]. Denn in dem Ausdruck *constitutio* bestand bereits ursprünglich ein semantisch umfassender Begriff, der modern noch erweitert wurde[346], auch auf körperlich-geistige Beziehungen hin. Eine derartige Entwicklungs-Richtung ist der Körperlehre oder Embryologie *SuS śā* 4 eingefügt.

Dort wird nach der Erklärung der Bildung des Herzens aus Blut und Schleim dieses als Sitz der Erleuchtung (*cetanā*, wie auch sonst oft) angesprochen und einer Lotosknospe angeglichen, die sich beim Wachen öffnet und beim Schlafen schliesst, also abhängig von einem Einfluss des Lichtes und der Finsternis. In der folgenden Strophe *SuS śā* 4,*35*: 'wird die Finsternis als Anlass für den Schlaf angesagt und das *sattva* als Anlass für das Wachen' und im Austausch von Finsternis (*tamas*) mit *rajas*[347] sowie von *sattva* mit Denken (*manas*)[348]: erlangt das Selbst der Wesen durch das mit dem Denken verbundene *rajas* Wohlbefinden und Missbefinden.

Die betreffenden Fachausdrücke werden aber in den Lehrtext nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung erklärt, auch nicht in ihrer [späteren] Anreihung *sattva*[350], *rajas*[351] und *tamas*[352]. Der beiden letzten Kenntnis wird auch vorausgesetzt bei ihrer schädlichen Wirkung auf Zustände in einer Art geistiger Fähigkeiten in *56*, und zwar unter Verbindung mit den drei Fehlern des Körpers:

Tamas (Hemmung) und Galle	bewirkt *mūrchā* (Erstarrung).
Rajas (Erregung) und Galle + Wind	bewirkt *brahma* (Schwindel).
Tamas (Hemmung) und Wind + Schleim	bewirkt *tandrā* (Ermattung).
Rajas (Erregung) und Schleim	bewirkt *nidrā* (Schlummer).

[345] So Lienhardt [welcher die "Menschentypen" seines Vortrages 1952 ersetzte in] : Konstitution und Charakter nach den Lehren der altindischen Medizin. Centaurus Vol.6 S.82-93 (Copenhagen 1959).

[346] Vgl. z.B. Streller, Philosophisches Wörterbuch (Stuttgart 1955).

[347] Der Kommentar erläutert 'durch—— *rajas* verbunden = *rajoyuktena* mit *tamoyuktena*.

[348] *Sattva*=*manas* ergibt sich besonders aus *CaS śā* 3 und 4.

[350] Zu *sattva* vgl. die Wortbildungen in Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammatik Bd. II, 2 § 526 ff. *Pāṇini* V,1,*119* : *tasya bhāvastvatalau*=*tva* und ——*ta* (*tā*) haben die Bedeutung "das Sein von diesem" (Böhtlingk), so dass *sattva* ['Seiend-sein' ~ 'Sein-sein'] als "Sein", "Wesen" einem Begriff von "Wesenheit" entspricht, welcher ursprünglich in der Medizin als der Wesentliche[203] und darnach als das Wesentliche mit seinem nachfolgenden Bedeutungswandel zur "güte" beurteilt erscheint.

[351] *Rajas* wird auf ein Dunkel bezogen, etwa als "Dunst" od.dgl., im Gegensatz zum Licht des Himmels, darnach abwertend übertragen, z.B.auf das Menstrualblut, aber auch auf eine "verdüsternde Leidenschaft".

[352] *Tamas*=Finsternis ist anscheinend schon vedisch als eine entsprechende "Betäubung" (Grassmann) bewertet worden, wie auch das Zeitwort *tam-*, so dass es ärztlich als eine 'Hemmung' in geistigem Bezug gelten kann.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wie um diese häufige Vereinigung körperlicher und geistiger Fehler zu trennen, wird in *62* zuerst angekündigt, dass 'sieben Hervorfertigungen (*prakṛti*) der Fehler entstehen', welche sich auf die *doṣa*-s Wind, Galle, Galle und auf einen kurz in zweite Anordnung zu Paaren (Wind+Galle, Wind+Schleim, Galle+Schleim) und deren dreifache Zusammenfassung erstrecken. Ihre Schilderungen beginnen mit der Bildung des Menschen aus Samen unf Blut[353], der Entwicklung seines Körpers, seiner Betätigung, auch im Bereich der Sinne, des Denkens sowie Träumens und schliesst mit Vergleichen zu Tieren, nicht-menschlichen Wesen und Göttern. An diese zahlreichen Merkmale fügen einiger Lehrer ab *78* noch aus der Grosswelt an, zuerst Wind, Feuer, Wasser [wohl in Anlehnung an Wind, Galle, Schleim] und dann auch den Dunstraum und die Erde. Auch die Anteile dieser Fünfergrüppe werden ebenso als 'Hervorfertigungen' (*Prakṛti*) bezeichnet, womit kritisch eine indische allgemeine Bewertung ursächlicher Entwicklung ohne begriffliche Sondereinengung[354] wiedergegeben sein dürfte.

In *śā* 4,*74* wird die Eigenschaft (*guṇa*) vom *sattva* bei der Hervorfertigung des Mannes durch den Schleim (*76*) erwähnt. Eigenartiger Weise wird zum Schluss (*81-99*) ein Lehrabschnitt noch angefügt, welcher den *kāya* vom *sattva* unter Bezug auf sieben Götter, vom *rajas* auf den von sechs nicht-menschlichen Wesen und von *tamas* auf den von drei Wesen[355] von Tieren und Pflanzen erläutert. Bei der scheinbar psychologischen Bedeutungsausrichtung von *sattva*, *rajas* und *tamas* fällt die Zusammenfassung der von *rajas* und *tamas* anhängigen Anteile durch die Benennung[356] mit *sattva* auf. Es ist somit hier die Überordnung von *sattva* trotz seiner Einordnung in eine Reihe erkennbar. Ferner kann bei einer übertragen angenommenen Bedeutung dieser drei Eigenschaften ihre durchlaufende Bewer-

[353] Bhishagratna übersetzt auch hier *śoṇita*=Blut (als weiblicher Fortpflanzungsstoff) durch "Ovum", als als "Eizelle", welche beim Menschen die indischen Ärzte nicht kannten und auch nicht anerkannten.

[354] Aus seinem modernen Blickwinkel bestimmt Bhishagratna[353] *prakṛti* als "Temperament", schon vor der Zeit der allgemeinen Forschungen von Kretschmer, der griechisch-römische Überlieferungen aufnahm, wobei für einige Merkmale (*lakṣaṇa*) eine solche Auffassung zutreffen könnte, wenn dem geschichtlichen Begriff "Temperament"[346] nicht Rechnung getragen wird. Ein "Bedeutungswandel" (Kronasser) kann zwar nicht bestritten werden. Jedoch wenigstens medizingeschichtlich müsste dazu in den Texten ein ausdrücklich nachweisbarer Anhalt aufzuzeigen sein, der auch hier mangelt. Somit kann hier ein Bedeutungswandel von "Urmaterie"[230] zum "Temperament" (oder umgekehrt) nicht anerkannt werden, sofern die wörtliche Bewertung der indischen Ärzte von *prakṛti* als 'Hervorvertigung' im Sinne einer ursächlichen Entwicklung hinreichend ist.

[355] Alle Angehörigen von *rajas* und *tamas* werden im Text als *sattva*, also Wesen oder Wesenheiten gekennzeichnet.

[356] Sogar die Planze, das Holz oder Baum (*vana*) wird durch die Bezeichnung *vanaspati*= der Bäume Herr sozusagen als ein persönliches Wesen bewertet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tung durch *kayā*[357] bemerkt werden, welche schon seit der Altmedizin sich auf einen ärztlichen Begriff vom 'Gesamtleib' erstreckt.

Ein oberflächlicher Eindruck eines nur gelegentlichen Nachtrages dieser Lehre kann nicht bestehen. Denn schon *VāH śā* 3 widmete verschiedentlich dem Zusammenhang mit der *Tridoṣa*-Lehre jener Dreigliederung eine Aufmerksamkeit mit einem Abschluss in *śā* 3,*119* (=*VāS śā* 8,*47*): 'Ohne Hochmut und ohne Niedergeschlagenheit gibt sich dem Wohlbehagen wie dem Missbehagen der *sattva*-Besitzende hin, jedoch erhitzt (Schmerempfinden) der *rajas*-Angehörige, nicht (schmerzempfindend,~abgestumpft) der *tamas*-Angehorige.' Besonders entspricht dem obigen *SuS*-Anhang *CaS śā* 4 in umfangreichen Erörterungen, in welchen *35* für *sattva* die beiden Fehler *rajas* und *tamas* angekündigt werden. Dass sie nicht körpersich sind, ist u. a. erkennbar, weil die Bezeichnung *rajas* durch *roṣa* (Zorn) und *tamas* durch *moha* (Verlust der Besinnung) dann in *37* ersetzt wird, während das *sattva* als *śuddha* (licht, in *38* als *śuci*=leuchtend erklärt) gilt. Diese Drei werden ab *39* dann breit geschildert mit der Zusammendassung in *57*: 'Von dem lichten *sattva* gibt es sieben Arten durch die Anreigung der *sattva*-s von den (Gott) *Brahman*, den priesterlichen Weisen (*ṛṣi*), den (Göttern) *Cakra*, *Yama*, *Varuṇa*, *Kubera* und (hier zugerechnet) *Gandharva*. Vom *rajas*-Angehörigen gibt es sechs Arten durch die Anreihung der *sattva*-s von den (unholden) *Daitya*-s, *Piśācī*-s, *Rakṣasa*-s, *Sarpa*-s, (Schlangen), *Preta*-s (verstorbene) und *Śakuni*-s (Vögel). Vom *tamas* Angehörigen gibt es drei Arten durch die Anreihung der *sattva*-s von Herdenvieh (*paśu*), Fischen (*matsya*) und Baumherren (*vanaspati*).'

Die Wertung von *rajas* und *tamas* als zwei Fehler geistiger Belange ist besonders in der *CaS* betont, so schon in dem einleitenden [späten] Textniederschlag *sū* 1,*56* gegenüber den drei Fehlern des Körpers Wind, Galle und Schleim. Hier werden aber die zwei Fehler nicht auf *sattva* bezogen, sondern auf *manas*, wie ebenso in *śā* 3,*19* bei der grossen Ähnlichkeit dieses Textes mit dem zuvor erörterten *śā* 4, *35* über *sattva*. Auch in der Sinneslehre taucht in *CaS sū* 8,*4* ff. die Gleichung *manas* = *sattva* (und *cetas*) auf, so dass sich eine kritische Aufmerksamkeit auf eine Bedeutungsbestimmung richten dürfte, und zwar unter sprachgeschichtlichen Bedingungen.

Manas gilt als "Nomen" [358], was aber nicht ganz eine indische Bedeutung spie-

---

[357] Im Anschluss an den [semasiologisch vieldeutigen] Ausdruck *ci*−= "Erfassen" (hier) eräutert *Pāṇini* III,3,*41 kāya* : in den Bedeutungen "Wohnstätte", "Schicht", "Körper" und "Anhäufung", wobei *k* für den Anlaut substituirt wird (Böhtlingk).

[358] Wackernagel-Debrunner, Altind. Grammat. Bd.II,2 § 122 erklären zum Bildungstyp auf *-as* : "Reichlich die Hälfte aller ai. belegten Stämme und gerade die häufigst gebrauchten sind auch ausserhalb Indiens nachweisbar." Schon Böhtlingk[239] S.150 wies in "Erklärung der

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gelt[359]. In den Wortbedeutungen (*nirukta*) folgte *Yāska* "der Lehre des Grammatikers *Śākaṭāyaṇa*, dass die nomina von den Verben abstammen, während *Gārgya* sagte "nicht alle". Die etymologischen Deutungen schwieriger Wörter, die *Yāska* aufstellt, sind für den geschulten Sprachforscher unannehmbar."[360]. Jedoch ergab sich, dass Śākaṭāyaṇa's "Auffassung durchdringt und von Pāṇini gutgeheissen ist—bei dem autoritativ—traditionellen Zug der altind. Geistesgeschichte—für die kommenden Jahrhunderte und ihre philologische Forschung entschieden ist : das Nomen ist vom Verbum abzuleiten, indem man nach Abtreifen von Suffix, Reduplikation, innerem Lautwandel, Sandhi usw. zu einem Kernelement, dem *dhātu*, vordringt" [361]. Wenn *manas* etwa in *MBh* XII, 311, *16* ff. oder *CaS sū* 8,7 (S.34 ff.) als ein ursprünglicher Zustand, als "Geist" od. dgl., beurteilt wird, so ist nur ein Teilabschnitt eines Gesamtvorganges berücksichtigt. Denn auch zu *CaS sū* 8, 7 bildet abschliessend (Übersicht IIIb) das *manas* nur eine Stufe eines geistigen äussermgs-Entwicklung oder Strömung, angeordnet nach der Besinnung (*buddhi*, welche hier aus ihrem Sinnesgebiet herausgenommen ist) bildet, so dass [gleichsam wie eine Funktion] die Übersetzung durch 'das Denken' seinem wirklichen Begriff der indischen Ärzte entspricht.

Bei der zuvor aufgezeichten Nachweis *manas* = *sattva* lässt sich zwar eine sogenannte verbale Grundlage für die gedankliche Auffassung, annehmen[350] doch setzt sich für *sattva* die alte Wertung durch, nach welcher gegenstandliche Beobachtungen als selbständige Wesen ("Personen") galten. Das ist für den *sattva* in *VāH śā* 1 [203-204] augenfällig. Denn ursprünglich war diese "Personifikation" auf den Mann beschränkt oder für ihn bevorzugt. Werden diese Voraussetzungen anerkannt, so lässt sich bei der schwierigen Beurteilung grundsätzlicher Bewertung geschlechtlicher Wortformen vermuten, dass in der Vorstellung : *sattvam* = das Wesentliche statt *sattvaḥ* = der wesentliche eine "Depersonifikation" des Begriffes bestand. Diese Umwandlung würde auch mit der Wortwertung durch 'Unmännlich' (*napuṃsaka*[147]) im Einklang stehen und kritisch mit der Folgerung einer "Abstraktion" decken, wie nicht ganz vereinzelt bemerkbar[364].

Der hier kurz angzeigte Bedeutungswandel vom *sattva* hat zumal bei seiner Einfügung an die Spitze der Anreihung mit *rajas* und *tamas* wiederholt [wohl

---

grammatischen Elemente" von *Pāṇini* darauf hin, wo aber in Verbindung mit einem "Tätigkeitsbegriff" (I,4,59 ff.) auch *manas* entsprechend bewertet wird.

[359] Nomen=Name verband zwar schon Vaniček, Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache (Leipzig 1874) mit: gan, gna (*gno*)=erkennen, jedoch die Sanskrit-Fachbezeichnung *bhāva* zielt auf ein Werden (*bhū-*).

[360] Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie und indische Altertumskunde S.258 (Strassburg 1917, Berlin-Leipzig 1920).

[361] Wüst, Indisch S. 136. Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II,4/1 (Berlin u. Leipzig 1929).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wegen der Drei-Zahl] zu Verbindungen mit den drei Fehlern des Körpers bei der Neigung der Inder geführt, grundsätzliche Lehren unter einanner gegenüber zu stellen. In moderner Umdeutung wurde darnach geschlossen: "The three forces of Satwa (catabolism), Rajas (regulative) and Tamas (annabolism) correspond to Pitta, Vayu and Kapha of Ayurveda" so dass "the ancient Hindus have taken the idea of Tridosha from Triguna"[362]. Die Unmöglichkeit eines solchen medizingeschichtlichen Schlusses ist darauf eingehend dargelegt worden[363].

Da aber die indischen Ärzte in ihren Beobachtungen und Betätigungen häufig Regelwidrigkeiten wahrnahmen, welche durch körperliche und geistige Fehler verursacht wurden und diese auch neben einander schilderten [wie wiederholt zuvor angedeutet worden ist], so konnten solche Erfahrungen sehr wohl einen Anlass abgeben, Erkrankenungen in einem geistigen Gebiet lehrmässig zusammenzufassen und grundsätzlich zu werten. Diese sogenannten Geisteskrankheiten werden in *SuS ut* 60-62, *VāH ut* 5-7 und *VāS ut* 8-10 erörtert; da dieses im alten Nachtrag (*ut*) ohne Trennung von Heilmassnahmen und Lehre von den Krankheitsanzeichen geschieht, so darf kritisch angenommen werden, dass diese Leiden schon vor ihren Textniederschlag in jenen Sammelwerken bereits in der Altmedizin beachtet wurden, so dass man auf ihre 'Abwehr' (*pratiṣedha*) bedacht war.

Die betreffenden Lehren beginnen mit der Abwehr der *bhūta*-s [unholder] Wesen in *VāH ut* 5 bzw. *VāS ut* 8, welche als *a-mānuṣa*=nicht-menschlich in *SuS ut* 60 bezeichnet werden. *VāH ut* 5,*1*: 'Ein (Unhold-) Wesen, das nicht nach Schädigung trachtet, möge man besiegen durch geflüsterte Bitten, Opfer, Spenden, Verflichtungen, Selbstpeinigung, gutes Benehmen, Andacht, Erkenntnis, Geschenke, Anteilnahme usw.' Wie auch in dem textgleichen *VāS* folgen dieser Einzelstrophe sogleich ausführliche Listen von Heilmitteln, welche bis zu eine gewissen Grade annehmen lassen, dass der Kurzsatz nicht nachträglich vorgesetzt ist, sondern der Altmedizin entstammt. Denn er schliesst bereits ein heilsames Verhalten ein, nach dem die Altmedizin wahrscheinlich ausgerichtet war.

Die schädigenden Wesen (*bhūta*) werden dann ab *24* als strafende Götter, (priesterliche) Weisen, Lehrer, Alte, Seher usw. erklärt, aber auch als eigentliche Unholde, wie Schlangen(-geister), *Yakṣa*-s, *Rākṣasa*-s, *Piśāca*-s od.dgl., deren wesentliche Eigenarten die Kranken zeigen. Zu ihrer Abwehr werden nicht nur Heilmittel aus unmittelbaren Erfahrungen verwendet, sondern auch Hilfe, welche den Vorstellungen aus dem altüberlieferten Brauchtum der vedischen Heilmassnahmen der Priester entstammten.

---

[362] Ashutosh Roy in The Journal of Ayurveda Vol.II (May 1926) p.414-415, ebenso in Pulse in Ayurveda p.1: The "Tridosha Theory" of Ayurveda is taken from "Triguna" of Hindu philosophy" (Calcutta 1929 second ed.): ebenso Weckerling, Dissertation z. B. S. 30 (Giessen 1929).

[363] NAL Nr. 138 S. 114-115.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Abwehr der 'nicht-menschlichen' Unholde in *SuS ut* 60 gründet sich auf dem gleichen anschaulichen Boden. Eine gewisse Weiterentwicklung ergibt sich, dass die Unholde, als Greifer (graha) bezeichnet, zu acht Arten aufgezählt werden. Jedoch in *28* wird ein Wissen von den Unnolden (*bhūtavidyā*) wie eine Sonderentwicklung der Medizin vermerkt. Dabei werden im Text diese selbständigen Wesen nicht gleichsam als "männliche Personen" bezeichnet, sondern als sachliche Zustandsformen[364].

Mit praktischen Beobachtungen von Trunkenheit (*mada*), wie sie in *VāH ni* 6 (*VāS ni* 6) entsprechende Krankheitsvorstellungen (*madātyaya*) verursachte, kann die Bezeichung einer eigentlichen "Geisteskrankheit" in Bezug gesetzt werden: *unmāda*='Aufregung'[365]. Sie wird in *VaS ut* 6, *1* erklärt: 'Die Benennung *unmāda* bezeichnet den *mada* (Erregung) des Denkens (oder des "Geistes", *manas*) durch die Krankheitsfehler (*doṣa*), welche in ihren Bahnen gesteigert geraten sind.' Kritisch fällt hier auf, dass einleitend die Fehler (*doṣa*) hervorgehoben werden, welche *manas* befallen und dann in den Einzelanzeichen der Erkrankung ausschliesslich geschildert werden, aber nicht eine Einwirkung von *rajas* und *tamas* [wie erwartet werden könnte][366]. Auch *SuS ut* 62 macht *manas* von den Fehlern (*doṣa*) abhängig, wie auch anfangs *CaS ni* 7, wo aber in *3 manas* auch mit *sattva* ausgetaucht wird und dabei (statt der sonst durchlaufenden drei Fehler des Körpers) *rajas* und *tamas* herangezogen werden, und zwar unter Bewertung von *sattva* gleichfalls als Fehler[367].

Diese letzte Besonderheit kann auf die Praxis nach Traktaten (*tantra*) zurückgeführt werden, welche *Yoga*-Übungen betreffen[368]. Es ist aber noch eine grundsätz-

[364] In *SuS ut* 60,*26-27* wird auf die Fachbezeichnung der *graha*-s wiederholt nicht die grammatische Form für den Nominativ plural. mascul. *bhūtāḥ* gebraucht, sondern die "neutrale" Form *bhūtāni*, so dass kritisch ein Zustand oder Abstraktion begrifflich gefolgert werden darf. In dieser Bedeutung ist das 'Wissen von den *bhūta*-s (*bhūtavidyā*) gültig (=*nirucyate*=wird ausgesprochen, was im Kommentar ausdrücklich als *nirukti* bezeichnet wird).

[365] In der Wortbildung von *un-māda* (von *mad*- mit der allgemeinen Bedeutung von 'Erregtsein)') ist das Praefix *ut*- als "empor, hinauf, hinaus" (Hauschild) kennzeichnend, "zur Steigerung des Begriffs" (Böhtlingk-Roth: *ud*), so dass *unmāda* als 'Aufregung' mit krankhafter Bedeutung übertragen wird. Dieser Sinn ist auch auf die folgende Einschätzung von *un-mārga*="Abweg", als "wrong road, deviation from the right road" (Apte) anzunehmen.

[366] Übersicht (auch für die folgenden Belege) in der Liste Indo-Iranian Journal Vol. III S. 277.

[367] Im Text werden die Fehler nicht im Dual angeführt, wenn sie auf *rajas* und *tamas* zu beziehen wären, sondern im Plural.

[368] Der Kommentar bietet zwar keine ausreichende Sicherung, aber Ganguli bemerkt in seiner Übersetzung: "The Tantras contain instruction about 'Haṭha-yoga' and other practices which lead to the acquisition of extraordinary or superhuman powers". [Vgl. *CaS śā* 1,*138-139*].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lichen Eigenart in *CaS* aufzuzeigen. *VāH*, *VāS* und *SuS* Lehren einhellig, dass *unmāda* oder Aufregung durch die drei Fehler, Wind, Galle, Schleim, oder durch Gift (*viṣa*) verursacht wird. *CaS* kündigt die Anlässe durch die drei Fehler an und setzt nur 'Hinzukommende' (*āgantu*) Ursachen hinzu ; und unter den letzten werden ab *ni* 7, *12* die *bhūta*-s angeführt, welchen in *CaS* überhaupt kein Lehrabschnitt gewidmet ist. Gewiss werden ihre Einwirkungen ganz ähnlich wie in den anderen Sammelwerken geschildert. Jedoch in einer Zusammenfassung dieser Berichte wird in *20* erklärt : 'Weder die Götter noch die *Gandharva*-s, noch die *Piśāca*-s noch die *Rākṣasa*-s noch die anderen plagen den Menschen, der plagt sich selbst. ———durch sein eigenes Wirken ! [369]. Diese neue Wertung, welche in den folgenden Strophen inhaltlich wiederholt wird, ist aber in dem späteren Lehrabschnitt *CaS ci* 9, *35* nicht mehr hervorgehoben.

Die sogenannte dritte Geisteskrankheit heisst *apasmāra*. Die Bedeutung ihrer Benennung wird in *SuS ut* 61,*3* (kommentiert als *nirukti*) erklärt: 'Merkfähigkeit ist die Erkenntnis mit dem Ziel des Geschehenen und *apa* hat die Bedeutung von deren Verlust; so ist *apasmāra* angesagt' somit als 'Verlust der Merkfähigkeit' indisch bewertet. Da bei einem solchen Verlust krampfartige Zustände vorkommen können, wie sie auch im Text verschiedentlich geschildert werden, begründen sie nicht den modernen Sammelbegriff "Epilepsie" welcher den indischen Gesamtvorstellungen nicht entspricht. Vielleicht weist auch der gleiche Ausdruck wie in *ni* 7,*3* (*tantraprayoga*) auch in *ni* 8,*4* auf Atemübungen von *Yogin*-s hin[370] ; dafür könnte die Verwendung der Bezeichnung *cetas* sprechen[371]. Immerhin ist die Bedeutung von *cetas* doch wohl wie in *CaS sū* 8,*4* als *manas* oder *sattva* gewertet, zumal dort schon [wenn auch in eimem späteren Texteinschub] anschliessend *rajas* und *tamas* angefügt worden sind, welche hier in *CaS ni* 8,*4* als Fehler vom *cetas* auftauchen. Darauf wird statt *cetas* wieder in *5* das *sattva* (zusammen mit Merkfähigkeit und

---

[369] Bei dem Text *svakarmaṇā* (durch sein eigenes Wirken) ist *karman* auf die Tat des Kranken während seines Lebens zu beziehen, nicht auf sein früheres Dasein gemäss dem Glauben an eine "Seelenwanderung", wofür sich auch im Kommentar kein Anhalt findet.

[370] Ganguli erläutert wieder so[268] ; NAL Nr. 138 S. 95, Anm. 391.

[371] Ohne auf viele als alt-geltende Lehrwerke einzugehen, wird aus der alten *Ātreya*-Schule (vgl. *CaS sū* 1,*30*, 22,*3*) nür die *Hārīta-Saṃhitā* und *Bhela-Saṃhitā* erwähnt. Die erstgenannte ist textkritisch bis jetzt nicht zu nutzen, worauf schon Jolly § 7 hinwies. Von der *Bheḷa-Saṃhitā* ist ein kleines Bruchstück einer Handschrift aus dem 9. Jahrhundert von Lüders veröffentlicht worden (Veröffentl. d. Indogerman. Seminars Erlangen Bd. III (1927) S. 148-155 mit Textkritik, Sonderdruck S. 1-8) zu der Sanskrit-Text in Telegu-Schrift um 1650, herausg. v. A. Mookerjee (Calcutta 1921). In letzter ist bei den durchlaufenden Strophen [soweit erhalten] für *unmāda* und *apasmāra* nur eine Ausrichtung durch die drei Körperfehler überliefert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Besinnung) auf den Eintritt in die Finsternis (*tamas*) bezogen zur Erklärung von *apasmāra* oder 'Merkfähigkeitsverlust'. Als Krankheitsfehler gelten aber weiterhin Wind, Galle und Schleim (wie auch in *CaS ci* 10 ab *6*).

In *CaS ni* 8 ist der Text bis *15* in ungebundener Form abgefasst, womit die Frage erheben könnte, ob der gleichsam psychologische Anfangsanteil nicht ein frischer Lehrniederschlag ist [was aber wohl nicht gesichert werden kann][371]. Jedoch die Strophen ab *16* heben die Einteilung nach den Körperfehlern hervor und sollen daher sicherlich als verbindlich gelten. Wenn nur an zwei Beispielen diese eigenartige Psychiatrie noch verfolgt wird, so bietet zuerst das *Mādhavanidāna* einige grundsätzliche Auskunft. Hier wird einleitend die Bedeutung der Krankheitsbezeichnungen *unmāda* ('Aufregung') und *apasmāra* ('Verlust vom Merken') hervorgehoben und ausdrücklich als *nirukti* erklärt, bei *apasmāra* unter Hinweis auf *SuS*. Die Anlehnung an den Begriff vom *sattva* ist noch erheblich kürzer erhalten, als in den grossen Sammelwerken, und die *bhūtavidyā* im *unmāda* verabeitet, ähnlich wie in *CaS*. An letzte schliesst sich in der Form ab *3* die Lehre über *apasmāra* (*CaS ci* 10,7) an, zuvor an *SuS* (*ut* 61,7). Geschichtswissenschaftlich ist es sehr beachtlich, dass trotz andersartigen äusseren Einwirkungen (Islam usw.) die alte, sogenannte klassische Medizin in Indien bewahrt worden ist; u. a. bezeugt dieses der Kaviraj B. L. Sen[372]. In Vol. II p. *335* knüpft er ausdrücklich (durch *nirukti*) an die wörtliche Bedeutung von *unmāda* an, und p. *358* wenigstens inhaltlich bei *apasmara*; in beiden Lehren wird der Text vom *Mādhavanidāna* genutzt, also die *Tridoṣa*-Doktrin als beherrschende Ausrichtung. Geschichtskritisch ist es ferner beachtlich, dass diese drei Fehler, welche ausgesprochen nur auf den Körper zu beziehen sind, trotz der Versuche in den Sammelwerken mit der Reihe *sattva*, *rajas* und *tamas* ein sogenanntes geistiges Prinzip durchzusetzen, ihre übergeordnete Gültigkeit nicht verloren. Denn eine Entwicklung und Befähigung für das Gebiet der Philosophie und verwandter geistiger Richtungen kann auch den alten Ärzteschulen in Indien, zumal jener der *CaS*, in keiner Weise abgesprochen werden. Aber gerade diese letzte Beobachtung zeigt eine Eigenart der indischen Medizin und begründet die Notwendigkeit moderne Reflexionen auszuschalten, wie hier erst in Anfängen versucht worden ist.

In den Sammelwerken der Medizinlehren nehmen die Heilungbestrebungen (*cikitsika* oder *cikitsā*) den umfangreichsten Textraum ein, nicht zuletzt wegen der Aufzählung der vielen Heilpflanzen. Diese Texte können in einer Übersicht nicht ausfallen, obwohl ihre Klärung grosse Hindernisse bieten, und zwar wiederum in den sachlichen Bestimmungen der Heilpflanzen. Denn fast regelmässig werden die Bezeichnungen der Heilpflanzen durch ihre moderne botanische Kenntnis

[372] Ayurveda Vijnanam Vol. II, Second edition [Calcutta 1916].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

festgelegt ohne Berücksichtigung deren Sicherung in der Vergangenheit. Es liegt somit dann ein bedenklicher Rücklauf geschichtlicher Forschung vor, weil eine Sicherung der Pflanzen-Heilkunde in den Textüberlieferungen häufig vollkommen versagt. Unter diesen, vorweg und nachdrücklich betonten Bedingungen kann eine medizingeschichtliche Untersuchung nur in einem beschränktem Ausmass erfolgen.

Bereits eingangs ist hierzu angesagt worden, dass in den vedischen Zeiten, besonders im *ṚV*, die Priester und auch ihre Priesterärzte Heil-Behandlungen [im wörtlichen Sinne] bevorzugten und eine Nutzung von Heilkräutern somit grundsätzlich ablehnten und auch praktisch fast vernachlässigten. Eine eindrucksvolle Ausnahme bildete nur der Genuss vom *Soma*, den gerade die *Soma*-Priester im *ṚV* anzuerkennen hatten, nicht zum wenigsten wegen der erwünschten Wirkung dieses Rauschtrankes. Damit war auch eine begriffliche Verbindung zum Genuss gegeben, welche die alte Wertung einer Heilnahrung und Arznei umschloss. Trotz dieses Ansehens, welches früh schon der *Soma* hatte, ist seine botanische Bestimmung umstritten. Um nur einige wenige hieru anzuführen: Sarcostemma acidum[373], Ephedredra-Art[374] oder Rhabarber[375].

In den vedischen Zeiten wurde die *Soma*-Pflanze anfangs regelmässig durch Händler (*paṇi*), annehmbar aus seiner Heimat in nordwestlichen Gebirge bzw. aus Iran, gebracht; sie wird (wie auch sonst) zumal in dem Lob der Heilkräuter *ṚV* X,97,*18*,*19*,*22*, als ihr "König"[376] gewertet, im Einklang mit seiner breiten Beachtung[377]. Unter solchen Voraussetzungen war ein Bedarfsmangel später erklärlich, so dass im *ŚpB*, wo der Wachstumsort vom *Soma* in den Bergen in III,3,*4*/7 noch vermerkt war, in IV,5,*10*/*2* ff. unter dem Namen *phālguna* [welcher vielleicht auch auf den Mond wie *Soma* hinweist] mindestens zwei Ersatzpflanzen angibt. Ein weiterer geschichtlicher Längsschnitt ist in der Untersuchung über *Soma* in der altindischen Heikunde[378] enthalten, wie sie ausser der *CaS* besonders *SuS ci* 29 und auch 30 bietet. Allein in *SuS ci* 29,*4* werden dem *Soma* vierundzwanzig Kraftwirkungen zugesprochen, welche dann anschliessend aufgezählt werden und

---

[373] Im Sanskrit-Wörterbuch Böhtlingk-Roth VII Sp. 1203 (St. Petersburg 1875), wo angenommen wird, dass die Pflanze auf einen südlichen Wohnsitz übergewechselt hätte.

[374] Geldner, Der Rig-Veda III [S. 2], Harvard Oriental Series Vol. 35 (Cambridge, Mass. 1951), wo auch kritisch der "Rausch" durch den *Soma* untersucht wird.

[375] K. Hummel, Archiv der Pharmacie Bd. 292/64 S. 59 (Weinheim, Berstr. 1959).

[376] Über die Belege zu *Soma* zu *ṚV* unterrichtet das Namen- und Sachregister durch Nobel in Harvard Oriental Series 36 S. 227-250 (Cambridge, Mass. 1957).

[377] Hillebrandt, Vedische Mythologie (Breslau 1927-1929) mit den umfassenden Forschungen über *Soma*.

[378] So erweiternd übersetzt von Caland, Altindische Zauberritual (Amsterdam 1900); vgl. auch zu 8,*16* und 50,*22*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

auf Ersatz-Heilpflanzen zu beziehen sind. Dabei ist allerdings mitunter nicht hinreichend ersichtlich, bei welchen Bezeichnungen der Mond den Anlass abgab, da er wie der Rauschtrank *Soma* benannt ist. Wie bei Krankheiten ist die Bewertung "König" oder 'Fürst' auch bei den Heilkräutern nicht zu überschätzen. Jedoch beim *Soma* bestand ein deutlicher Vorzug aus seine verbreiteten und durch die Priester empfohlenen Genuss, welcher durch die Empfindung einer Kräftigung im Rausch begründet war. Somit ist es auffällig, dass bei diesem Vorgang die Pflanze *Soma* botanisch strittig und bei ihren im Text vermerkten Bezeichungen eine Unterscheidung teilweise unmöglich blieb, welche auf Ersatz-Pflanzen und welche auf Ersatz-Namen zu beziehen sind.

Die Eigenart indischer Benennungen zeigt sich auch bei der *arundhatī*, welche als "eine heilkräftige Schlingpflanze" angesprochen wird in einer wörtlichen Bedeutung "non-obstructing", welche durchaus berechtigt erscheint, wenn die gleichanlautenden Strophen *AV* VIII,7,*6* und 2,*6* verglichen werden. Trotz dieser eigenschaftlichen Wertung betrifft die Bezeichnung einen Namen der Heilpflanze, welche als wirkliches Wesen galt, so dass sie so in *AV* V,5,*5* oder *9* zur Hilfe 'komm zu uns' angerufen wurde, unter Berufung auf ihre Familienabkunft. Dabei werden ihr andere Namen noch angefügt, wie in *1,8 Silācī* [ungeklärt], *3 Sparaṇī* [befreiend], *6 Niṣkṛtī* [wiederherstellend] oder *7 Lākṣā* [nicht geklärt]. Obwohl eine Anwendung bei äusseren Verletzungen od. dgl. angenommen werden kann, wird in *2* angesagt: 'Wer dich trinkt, lebt (lang)'. Da die Wirkung dieser Heilpflanze in *AV* VI,*59* auch bei Herden genutzt wird, somit volkstümliche Erfahrungen in Betracht kommen, so ist eine botanische Bestimmung erschwert.

Als Musterbeispiel für die priesterärztliche Behandlung kann der *Apāmārga*= der Wegwischer gelten, so dass eine kurze Weitervefolgung seine Anwendung übersichtlich macht. Noch im *ŚpB* V, 2, *4/14—16* und XIII, XIII, 8, *4/4* wird deutlich die Bewertung der Benennung durch *apāmarj*— = wegwischen bestimmt. In V, 2, *4/20* werden ausführlich die Bewegungen beim Wischen geschildert in den erforderlichen Hin- und Her-Bewegungen durch *punar* (=zurück, wieder usw.) und *prati* (=zu, zu-hin, gegen, wieder, auf); wenn dabei schliesslich bei Pflanze "rückwärtsgewandte Frucht tragend" (*pratīcīnaphala*) vermerkt wird, so ist ein angleich an die Behandlung betont, der aber doch nicht zur botanischen Bestimmung "Achyranthes aspera" ausreicht. Trotzdem spielt die Form sogar in übertragendem Sinn eine Rolle in *AV* VII, 65;

'*1.* Rückwärtsgewandte Früchte tragend wuchsest du, Wegwischer, empor; treibe von mit alle Flüche hinweg und weiter fort. *2.* Was Übelgetanes, was Schädliches oder was an Übelen wir begangen haben, durch dich wischen wir an jedem Munde, o Wegwischer, hinweg. *3.* Wenn ein Krüppel mit schwarzen

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Zähnen und kranken Nägeln mit uns zusammen war, dann wischen wir alles das durch dich, Wegwischer, hinweg. 'Dieses Lied wird in *Kauśikasūtra* 46,49 gesungen mit der Anweisung an den Heilenden "legt er Stücke Brennholz der Achyranthes aspera (*apāmārga*) in ein Feuer derselben Art ('wenn einer mit Personen in Berührung gewesen ist, die schwarze Zähne, kranke Nägel haben, verstümmlet sind u. s. w.)"[378]. Merkwürdig ist hier die Beurteilung der Heilpflanze als Holz oder Brennholz, die auch in 8, 16 einen Anhalt findet, weil dort eine Liste von Heilkräutern darunter *apāmārga* an Holzarten angefügt ist. Anderseits wird in 50, *17-22*, "Um Schlangen und Ungethier von Haus und Feld fernzuhalten", u. a. *apāmārga* mit Wurzeln gegen (den gefürchteten Schaden) angewandt (*parācīna*) zusammen mit den Eingeweisen des Opfertieres einzugraben. Die ursprüngliche Behandlung durch 'Wegwischen' ist somit hier in der Weiterentwicklung der altvedischen Heilkunde ausgestaltet. Es ist daher ein Sprung über die "leeren Jahrhunderte" der Überlierungen nicht vermeidbar.

Nach der modernen indischen Pharmakologie wird *apāmārga* zu den "alkaline medicines and caustic pastes"[379] gerechnet. Dabei kann der Gebrauch von Ätzen an eine althergebrachte äussere Anwendung erinnert. Sie bestand wohl ursprünglich auch bei den Wundärzten, z. B. in *SuS sū* 11, *11*, wo *apāmārga* genannt ist, wurde jedoch auch für einen Innengenuss von Ätzmitteln bereits erweitert. Jedenfalls ist schon im Bower Manuscript eine innere Aufnahme vom *apāmārga* erkennbar [wobei annehmbar ist, dass diese bereits lange Zeit bestand]. Ferner erscheint die Bezeichnung *apāmārga* durch *kṣayaka* und *kaṭabhī* (*kiṇihī*) ausgetauscht, ohne Nachweis, ob damit Ersatz-Namen oder Ersatz-Pflanzen gemeint sind[380].

Diese Frage bleibt auch bei einer Durchmusterung des Sammelwerkes für den berufstätigen Arzt, des *VāH*, bestehen. Seiner Übersetzung durch Hilgenber und Kirfel ist eine umfangreiche Liste zur Bestimmung von Heilpflanzennamen angefügt [in welcher sich besonders die erstgenannte Medizinhistorikerin um eine

[379] U. Ch. Dutt, The Materia Medica of the Hindus (Calcutta 1922) p. 222 bringt eine Übersicht zu Achyranthes aspera mit einem Textbeleg aus 11. Jahrhundert durch *Cakrapāṇidatta* [welcher vorzugsweise zitiert wird]; vgl. dazu p. 90: Nitrate of potash.

[380] Hoernle begründet zu II,*399* und *607* nicht die Ersatzbezeichnungen und bezieht sich in note 308 auf das moderne medizinische Wörterbuch Vaidya-Sabdasindhu, was nur für *kiṇihī* ältere Textbelege aus *CaS* und *SuS* bringt. Dazu ein kurzer Vermerk nur zu *CaS sū* 4. Dort werden in *2* sechzig arten von *dhāmārgava* angegeben, der als "Luffa foetida oder eine andere Species", ferner als "Achyranthes aspera" bestimmt wird: die letzte Pflanze auch als "Ghosakalita" von Ganguli, der sich im botanische Erkärungen bemühte. Er führt dann zu den Textnamen weitere Bestimmungen an: zu "Kinihi"="also Katabhi or Apāmārga", für "Prtyakpuṣhpi"="Apāmārga. Achyranthes aspera: syn. Achyranthes bidentata", für "Apamārga"="Achyranthes aspera: syn. Achyranthes bidentata".

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

botanische Klärung bemüht hat]. Danach ist der wiederholt (auch im Kommentar) genannte *apāmārga* an *pratyakpuspī*, *kṣavaka*, *mayūraka*, *kaṭahī* oder *kiṇihī* in gegen vierzig Textbelegen angeglichen. Eigenschaftszeichen, wie *śveta*=weiss oder *khara*=rauh[381], würden für eine Beachtung besonderer einzelner Pflanzen sprechen statt der indischen beliebten "synonymous"[382]. Der Genuss dieser Heilpflanzen erfolgte vorzüglich innerlich, zuweilen auch äusserlich als Salbe oder Ätzmittel. Aber eine ursprüngliche Anwendung als 'Wegwischer' ist nicht mehr zu bemerken.

Es kann zwar durchaus nicht bestritten werden, dass verschiedene Namen für eine Heilpflanze bestanden und dass eine grosse Anzahl von ihnen in den Texten und nach der modernen Botanik bestimmbar sind. Fehlergebnisse, wie sie zuvor angedeutet worden sind, ergeben sich aber doch bei einem restlosen Vertrauen auf eine abgeschlossene botanische Klärung [383]. Eine Ursache dazu ist entwicklungsgeschichtlich in den Erläuterungen durch die Kommentare zu suchen. So erklärt die Heilpflanzenbezeichnungen in dem [wenigstens teilweise] sehr alten Text über die Herzkrankheit in *SuS ut* 43 der Kommentar wiederholt [326] ff. durch die späteren Lehrtexte über Heilmittel und ihre wissenschaftlichen Beziehungen zur Ernährung in der sogenannten Küchenmedizin.

Es ist kritische beachtlich, dass in *SuS sū* 36 bei der Lehre der Abhängigkeit der Heilungspflanzen in der Verteilung über die Erde (*bhūmipravibhāga*) und ihren Witterungsbedingungen der Arztbeflissene sich eine unmittelbare Kenntnis verschaffen soll, und zwar von Menschen, welche einschlägige Erfahrungen besassen, aber nicht von einem ärztlichen Lehrer[261] Inhaltlich schliesst sich an diesen Vorgang *SuS sū* 38 eine umfassende Sammlung von siebenunddreissig Gruppen von Heilpflanzen an, die als *dravya*[191] bezeichnet werden. Jeder Gruppe ist nach dem zuerst angeführten Heilkraut mit dem Zusatz: usw. (*-ādi*) benannt[384]. Diese Anreihungen sind rein praktisch zusammengestellt, wie auch abschliessend (*79*) zugegeben wird. Zuvor in *sū* 37 [385] werden vermischte (*miśraka*) Heilpflanzen angeführt

[381] So z. B. bei der wundärztlichen Bezeichung *khara-mañjarī*, welche als *apāmārga* kommentiert ist: vgl *SuS ci* 18,*23*, 25,*14*, 31,5, *ut* 12,*50* oder 19,*11*.

[382] Derartige Listen von "synonymous" bietet das *Garuḍamahāpurāṇa* 204 (in der Translat. by M.N. Dutt 227; Calcutta 1908), wo aber *khara*=*pratyakpuṣpī* gesetzt in *51* getrennt von *apāmārga*=*mayūraka* ist.

[383] So z. B. bei einer Bestimmung von *sthirā* in MIO Bd. IV S. 304-307. Auch Ganguli[389] gibt mehrfach ein Versagen in den Kommentaren zu.

[384] So heisst beispielswiese die erste Gruppe von zwanzig Heilpflanzen nach der zuerst genannten *vidhārigandhā li*. Dabei wird im Kommentar *vidhārigandhā* (wörtlich etwa 'die zerreissend duftende', botanisch: Hedysarum gangeticum) als *śālaparṇī* (wörtlich etwa 'hüttenbaumblättrig', botanisch: Desmodium gangeticum) erklärt, wie derartige Gleichsetzungen auch weitere Namen erläutern.

[385] Andere Textausgaben schliessen an *sū* 36 unmittelbar *sū* 38 an.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zum Beschmieren (*pralepa*) zum Aufstrich für Pflaster, gerollten Einlagen u. dgl. Dabei wird eine Ausrichtung nach den drei Fehlern (Wind, Galle, Schleim) vorausgesetzt in den wundärztlich besonders beachteten Grundsätzen, welche damit auch eine wissenschaftliche Einteilung der Heilungsbehandlung aufzeigen. Sie wird nach einer praktischen Zwischaltung in *sū* 40 aufgenommen in einem Lehrabschnitt über die Kenntnis von den "Drogen" (*dravya*) mit ihrem Geschmack (*rasa*), Eigenschaften (*guṇa*), Kraft (*vīrya*) und Fähigkeit im Auskochen (*vipāka*) bei der Verdauung. Nicht ohne inhaltlichen Zusammenhang mit der Verdauung (S. 56 ff.) sind in *sū* 41 diese in der abschliessenden sogenannten Küchenmedizin wieder aufgenommen, welche zum guten Teil und auch ursprünglich vom Geschmack beherrscht wurde, so dass Heilpflanzen eigenschaftlich Würzen angeglichen erschienen.

Die Lehre vom Geschmack und ihre Verbindung mit heilsamen Nährmitteln ist bereits in dem Bruchstück der Qyzyl-Blätter deutlich entwickelt (Übersicht I). Sie lässt sich aber medizingeschichtlich vor der Zeit von 200 n. Zw. nicht verfolgen, weil eine abtrakte Wertung des Geschmacksbegriffes früher nicht mit ausreichender Sicherung von dem Geschmack tragende Stoff zu trennen ist, was mitunter auch später in den Medizintexten Zuweilen nicht durchführbar blieb (wie das auch zuvor angedeutet worden ist). Ferner ist es eigenartig, wie langsam sich Ausdrücke für den Geschmack in den alten Überlieferungen entwickeln, auch für Salzig[386], bei welchem besondere Beachtung unter den viehzüchtenden vedischen Ariern erwartet werden könnte. Erst in den *Upaniṣad*-s sind dazu mehrfach Belege zur Bildung von Geschmacksvorstellungen[387] nachzuweisen aus Vergleichen zur Bestimmung vom Selbst (*ātman*) od. dgl., wie bei einem Salzklumpen, der ins Wasser geworfen unter-und zergeht aber den salzigen Geschmack erhält. So erklärt *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* IV,5,*13*: 'wie Salzklumpen äusserlich und innerlich[388] ein Geschmacksklumen[389]. trotz seiner Auflösung im Wasser bleibt. Aus dieser eigenartigen Denkweise der Inder[389] ist somit eine Unterlage für den abtrakten

---

[386] Vgl. Tabelle in Act. hist. S. 39.

[387] *Chāndogya-Upaniṣad* VI,13,*1-3*, *Bṛhadāraṇyaka*° II,4,1,*12*, IV,5,*13*, *Maitrāyaṇa*° II,4,*12*, IV,5,*13*.

[388] Die eigenartige Betonung durch einen verneinten Ausdruck (*an-antara*, *a-bāhya*) wird vom Kommentar als 'in guter Ansage' ("*suvace*") betont.

[389] Zuerst ist beim Salz (*saindhava*=das aus Fluten gewonnene Salz) die Form des Klumpens (*ghana*) vermerkt und auch bei dem folgenden *rasa* beibehalten. Das kann vielleicht zum Hervorheben des Gegensatzes in dem Ausdrucksangleich erfolgt sein, zumal in *rasa*= Geschmack doch ein annehmbar ursprünglicher Begriff von Saft in der Bedeutung von fliessender Bewegung weiterhin mitklang, *SuS sū* 14,*13*. Trotzdem erscheint die Gegenüberstellung von der Stoffwertung (*saindhava*) den Begriff Geschmack in *rasa* zu begründen, etwa als "Abstraktion". Denn bei der grundsätzlichen Einstellung der indischen Ärzte, ihre unmittelbaren Erfakrungen an Stoffen nicht lehrmässig zu nutzen, sondern vorzüglich deren

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Begriff vom Geschmack zu gewinnen, wie er in den ältesten Texten der wissenschaftlichen Medizin wenigsten teilweise deutlich erkennbar ist.

Beachtlich für die ärztliche Wertung des Geschmackes ist die Einschätzung vom Knoblauch in siner verneinenden Ausdrucksweise in Bower Manuscript 1,*13* [67], welche nicht ganz vereinzelt ist. Denn auch in II, *926* wird für Heilpflanzen ihre nicht-salzige (*a-lavaṇa*) Eigenschaft betont, oder auch in *1117* "strictly without salt and anything sour" (Hoernle). Jedoch wird bei der Verdauung der salzige Geschmack durchaus anerkannt, z. B. in *SuS sū* 40, *10* und bei der Enährung in *sū* 46, *313* ff. oder *336* in der sonst üblichen Anordnung der Geschmacksarten bevorzugt.

Der Genuss von Heilpflanzen, einschliesslich ihrer Blätter, Blüten, Früchze, Wurzeln usw., in mannigfachen Zubereitungen, gewann nach und nach zunehmende Verwendung. Wenn die einschlägigen Text durchmustert werden, welche am ausgedehntesten sich mit der Heilkunde befassen, nämlich *CaS* ab *ci* 3, so fällt eine engere Verbindung mit einer Ernährung auf, in welcher oft ein Eindruck der Bewertung der Heilpflanzen als Würzen hervorgerufen erscheint. Das ist auch in der alten Zubereitung als Schmelzbutter (*ghṛta*) erkennbar mit ihren teilweis langen Rezepten, bei welchen eine [an sich nicht häufige] Dosierung von einer Geschmackswertung abhängig sein dürfte, die auch sonst ausrichtend zur Geltung kommt.

Der Beginn von *CaS ci* in 1 und 2 beansprucht eine Besonderheit in den Heilungsbestrebungen als "Lebenselixiere" (*rasāyana*) und "Aphrodisiaca" (*vājīkaraṇa*). Diese beiden Lehren sind [wahrscheinlich bei der Textbearbeitung durch *Dṛdhabala*] an die Spitze des Hauptabschnittes der Heilkunde gesetzt worden, wohl wegen einer wachsenden Bewertung ihrer Wichtigkeit. Denn in den anderen Sammelwerken sind beide regelmässig den Heiltexten zum Schluss angefügt, wie auch in den Titel-Listen der Altmedizin[390]. Ursprünglich dürfte ein Bestreben zur Hilfe gegen das Altern und zur Bewahrung der geschlechtlichen Kraft in Zusammenhang gestanden haben, wie die Sagen der *Aśvin*-s bekunden, als sie den alten *Cyavāna* in beiden Richtungen wieder "regsam" (*cyavana*) machten[391].

In Einklang mit den alten Anschauungen der Priesterärzte erfolgten die Heilmassnahmen äusserlich durch Baden, wie *ŚpB* IV,1,5/*8* ff. berichtet und wie die Verjüngung von *Cyavāna* in *MBh* III, 121-125 breit dargelegt worden ist. Aber schon im Bower Manusript wird eine Heilung durch die *Aśvin*-s mittels Bad nicht mehr erwähnt, obwohl Baden zu Heilungszwecken und zur täglichen körper-

angenommene Umwandlung auszubauen, kann auch *ghana* wenigstens in seiner zweiten Erwähnung ähnlich aufgefasst werden, wie dieses bei *saṃghata*[172] als möglich gelten darf.

[390] Übersicht in Centaurus Vol I S. 100.

[391] Archiv Orientální Vol. XX S. 403 ff. [Prag 1960].

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pflege wiederholt[392] empfohlen wird. Die Arzneien welche zahlreich nach den beiden Götterärzten benannt sind, betreffen nur innerlich genommene Pillen, Pulver, Öle und Zubereitungen mit Schmelzbutter. Auch in *CaS* werden die *Aśvin*-s wiederholt genannt, zumal *ci* 1,*4*/*38-48*, dabei auch unter Bezug auf die Verjüngung von *Cyavana* (*2*/*3* oder *3*/*17*). Besonders wird die nach ihm benannte Heil-Nahrung (*prāśa*) hervorgehoben, welche aus einer sehr grossen Anzahl von Heilkräutern zusammengesetzt ist, Sie wird ausführlich erläutert in *ci* 1,*1*/*62-74* mit dem Ergebnis, dass 'der Mann, selbst wenn er gebrechlich ist, sogleich beim Betreten der Hütte[393] sein gealtertes Aussehen verliert und das Aussehen erster Jugendfrische erlangt'.

Dieser *CaS*-Text stimmt wesentlich mit Bower Manuscript II, 188-200 überein. Er findet sich nicht in *SuS*, wo nach dem Inhaltsverzeichnis in *sū* 3,*45* die alten Lehren von den "Lebenselixieren" in *ci* 27-30 im Textverband umgesetzt worden sind. Jedoch *VāH ut* 39,*33-41* und gleichlautend *VāS ut* 49 übermittelt abgekürzt der Heilnahrung von *Cyavana*, gemäss der Textsachlage aus der Altmedizin, in der die Vorstellung einer Verjüngung durch ein Bad durch jene aus einer Heilernährung abgelöst war.

Die vorgebrachten Belege zeigen nur eine Teilübersicht für die wissenschaftliche Entwicklung der Heilkunde. In ihr ist ein Wandel der ursprünglichen äusseren Behandlung durch Priester und Ärzte aus ihrem Kreise (einschliesslich der Anwendung eines Heilgesanges) zum inneren Genuss einer Arznei erkennbar. Letzte bestand (wenn auch nicht ausschliesslich) bevorzugt aus Pflanzen oder einer Würzung durch diese, welche mit der Ernährung in Zusammenhang zu bringen ist. Dass dabei der Geschmack zur Geltung kam, ist nicht nur praktisch verständlich, sondern auch sprachwisschaftlich begründbar, weil 'schmecken' und 'verzehren' ursprünglich eine gewisse gleiche Bedeutung besitzen[394]. Beide Vorstellungen beherrschten oft die indische Bemertung der Heilmassnahmen; so in der Verwendung zur Ernährung beispielsweise die Benutzung der Schmelzbutter (*ghṛta*) und bei dem abstrakten Begriff des Geschmackes ist seine oft nicht vollkomene Lösung von seinem Träger, dem Saft (*rasa*), bemerkbar, letztes auch in der Sprachwissenschaft zu begründen[395].

Aus den sehr umfangreichen und vielseitigen Heiltexten ist lediglich über eine beschränkte Auswahl berichtet worden, welche über eine grundsätzliche Entwicklung Kunde gibt. Sie ist zwar durch Krankheitsanzeichen veranlasst, die

---

[392] So Bower Manuscript 1,*64*, II,*364*, *587*, *727*, *780*.

[393] Diese Behandlungshütte (auch in andern Sammelwerken berücksichtigt) ist eingehend zuvor in 1,*1*/*16-24* geschildert.

[394] Bechetel, Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanischen Sprachen, S. ix: 'schmecken' ist synonym mit 'verzehren' (Weimar 1879).

[395] Bechetel, a. O.[394] erklärt: 'schmecken' bedeutet 'fliessen', vgl. *SuS sū* 14,*13*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ihrerseits nicht nur unmittelbaren Beobachtungen entspringen, sondern auch durch alte grundlegende Anschauungen in einer Art von Physiologie vorbedingt sind. Wesentlich war ihr Abschluss auch in der mannigfachen Anwendung jedoch durch selbständige Erfahrungen bedingt. Eine Bestimmung der Heilmittel, zumal der Pflanzen, aber auch anderer Stoffe, löst sich zu sehr vielen Sonderfragen auf, welche sich für eine übersicht liche Zusammenfassung nicht eignen. Ähnlich wie grundsätzliche Anordnungen für wundärztliche Eingriffe[396] wurden für die Zubereitung von Arzneien vielartige Massnahmen getroffen[397], darunter auch solche, welche eine Art von Technik betrafen. Unter letzten waren eigenartig Röhren (*nāḍī*, z. B. *SuS sū* 7,6 usw.). Sie dienten nicht nur zum Hineinschauen durch ihre Seitenöffnungen in Hohlgängeder Körpers von Kranken, sondern wurden auch als *netra* zum Einführen (*nī-*) als Werkzeug (*-tra*) für Heilmittelsn gebraucht, was nebenherbemerkt zur Annahme einer Kenntnis des Harnkatheters verleitete. Eigenartig ist, dass solche Klistier-Instrumente nicht nach ihrer mannigfach ausgestalteten Einführungsröhre (*netra*) benannt wurden, sondern nach dem Beutel (*vasti*=Blase), wohl weil er das wichtige Arzneimittel in verschiedenen Zubereitungen enthielt.

---

[396] S. A. Bd. 44 S. 314-320. Vgl. dazu sprachwissenschaftlich: Thieme, ZDMG. Bd. 111 (1961) S. 94-117.

[397] U. Ch. Dutt, The Materia Medica of the Hindus (Calcutta 1922) gibt in seiner Introduction p. 1-22 eine umfassende Übersicht. Vgl. auch Jolly, Medizin § 24. Denmächst versucht in MIO eine kleine Übersicht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

KĀMARŪPA

Prof. Dr. Wilfried Nölle
Second Secretary, German Embassy, New Delhi
Hony. Professor, Birla Institute of Technology and Science, Pilani

As a Tibetologist, Mongolist as well as an Indologist of great repute Prof. Raghu Vira was not only given to his scholarly pursuits but interested himself as well in the daily problems of life. An uncommon and uncompromising spiritual independence characterised him which at the same time left his mind open for the commonplace things of life—a combination which indeed is seldom found in a scholar. The large number of articles, books, essays, lexicographical works and lectures published by Dr. Raghu Vira and the International Academy of Indian Culture reflect the intensity and fervour with which the late scholar promoted the study of Sanskrit, Tibetan and Mongolian. He was the Guru who not only mastered his subject but who also understood the great art of speaking directly to his readers and listeners. The author of these lines recalls with great pleasure the spirited discussions on Indology which he had with Prof. Raghu Vira. The following thoughts on *Kāmarūpa* may well be taken as a continuation of these discussions.

Kāmarūpa stands for the North-Eastern part of Bengal and the Western district of Assam. In olden times this region was a kingdom with its capital at Prāgjyotiṣapura—now known under the name of Gauhati. The shrines, priests, kings and heroes of Kāmarūpa figure largely in Sanskrit literature, right from the Mahābhārata era (Kāmarūpa was then called Prāgjyotiṣa) down to that of the Purāṇas.[1] Specially those Purāṇas like the Kalika Purāṇa which deal with the worship of Śiva and his Śakti refer to Kāmarūpa. It is actually in these Purāṇas and also in the Tantras (e. g. Yoginī Tantra[2]) that the name of Kāmarūpa occurs for the first time. The kingdom of Kāmarūpa had reached its zenith in the 5th and 6th centuries B. C. It was during this time that the brahmanical religion introduced to Kāmarūpa by its Hindu kings underwent a change owing to the influence of the Nagas living there. The Śakti cult[3] was the result of this fusion. According to Anderson[4], Kāmarūpa was the land where magic, sorcery and divination were commonly resorted to in the name of the great Goddess. According to Gait[5] the ominous name of the Goddess of the Chutias living in that region is

---

[1] J. D. Anderson, Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE), Vol. 2, p. 133.

[2] Satyaranjan Ray, Hajo and his Grandsons (A leaf from the history of ancient Kāmarūpa, Journal of the Asiatic Society of Bengal) 1906, part I.

[3] J. N. Farquhar, Outline of the Religious Literature of India, 1920.

[4] J. D. Anderson, l.c., p. 132-133.

[5] E. A. Gait, Human Sacrifices in Ancient Assam, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 67, p. 58.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kesai Khati, e.g. the eater of raw flesh. A close examination of the primitive equipment found on an excavation site as well as a study of the later Tantras and Purāṇas show that since time immemorial Kāmarūpa has been the land of the Goddess to whom bloody sacrifices were being offered[6]. The Nagas of Kāmarūpa also called this region Devīkṣetra = the land of the Goddess. At one time, these agriculturists were head-hunters who offered their victims to their goddesses[7]. Besides other factors, their religion and ritual has indeed played quite an important role in the evolution of the Śakti cult. This influence of the Nagas is quite evident in the description of the Goddess in the Tantras—especially in those held in high esteem by the Kaulas[8]. In the texts as well as in the sculptures she is depicted holding bowls in her hands, chains made of skulls and a girdle of human hands dangle from her body. Śiva too is bedecked with human skulls and often carries a head in his hands[9]. Heads of persons sacrificed in honour of Śiva and his Śakti are brought before them. The Goddess is drenched in blood, and drinks blood from a bowl made of a skull. According to the texts, human sacrifice was part of the cult of the Goddess of Kāmarūpa, and it was only in later times that animals were substituted[10]. All this points to a certain aspect of a primitive religion, to the belief of ancient agrarian communities spread over the whole world. "He who slays animals and plants in order to survive, must tend plants by giving them human or animal flesh for nourishment. New life springs out of human death[11]". Even in recent Naga traditions this principle was

[6] E. A. Gait, l. c., p. 56-65 ; E. A. Payne, The Shaktas, 1933, p. 9.

[7] Chr. v. Fürer-Haimendorf, Die nackten Nagas, 1939 ; T. C. Hodson, The Naga-Tribes of Manipur, 1921 ; J. P. Mills, The Lhota-Nagas, 1922 ; J. P. Mills, The Ao-Nagas, 1926 ; W. Nölle, Lehre und Kult der Kaulas, 1950 (Thesis).

[8] W. Nölle, Der Shaktismus und die archaische Welt, 1957.

[9] Daṇḍin's Kāvyādarśa 2,12.

[10] Mahānirvāṇa-Tantra VI, 111-118; Kulacūḍāmaṇi-Tantra III, 41; Ch. Eliot, Hinduism in Assam, Journal Royal Asiatic Society, 1910, p. 1165; R. von Heine-Geldern, Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Burma, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien, 1917, p. 25.

[11] A. E. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, 1948. Jensen writes : "The basic features of the world-view under discussion comprise death, killing, procreation and reproduction, moon, plant and fertility, all of these forming one inseparable unit. The great feasts at which the mythical primordial act is re-enacted, clearly show that phenomena such as human and animal sacrifices, notions of death, the journey of the dead and the land of the dead, head-hunting and cannibalism, secret-society- and puberty-cults, ceremonies to ensure the fertility of man, beast and useful plants, labyrinth and tattoo signs, marriage by capture and certain wedding customs, that all these are not heterogeneous and distinct elements of culture, having been combined more or less fortuitously to form one culture area, but that they must all be derived from o n e central idea about a murdered deity which by its death established the present order of existence in the world."

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

adhered to : "When we were still head-hunting, we had a good harvest and many children ; we were healthy and virile men". This explains why the Goddess of Kāmarūpa has dominated those lands in her frightful form. Elsewhere in India this Goddess bears a benevolent countenance. R. G. Bhandarkar distinguishes between three different aspects of the Goddess. First we have the benign form, venerated by the Kāpālikas and the Kālamukhas, who sacrificed animals and human beings. Under her third and sensual form she is the object of worship by the Śāktas[12]. According to Eliot[13] Lakṣmī, Sarasvatī and Sītā are benevolent but they hold no great position in the popular esteem of those regions, where millions of worshippers pray to Kālī, Durgā or Mahā levī who—though having many forms and aspects—is commonly represented as the terrible goddess demanding offerings of blood. Thus, the statement once made by Crooke[14] that "in its present form it (the Śakti cult) seems to have been popularized amongst the sensuous population of Assam and East Bengal in the 5th century A. D."[15], is borne out by facts.

Kāmarūpa must doubtlessly have played a decisive role in this context. This region has been the meeting point of various religions and cultures. It offers rich material to all those scholars and historians engaged in the study of the cultural interaction between two or even more cultures and religions[16] in one given area.

---

[12] R. G. Bhandarkar, Vaishnavism, Shaivism and Minor Religious Systems, 1913.

[13] Ch. Eliot, Hinduism and Buddhism, 1921, Vol. 2, p. 274.

[14] W. Crooke, ERE, Vol. 6, p. 705.

[15] E. A. Gait, The Koch Kings of Kāmarūpa, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Vol. 62, part I.

[16] Ch. Eliot, Hinduism and Buddhism, 1921, Vol. 2, p. 278 : "The birthplace of Shaktism as a definite sect seems to have been north-eastern India ... its present sphere of influence is still chiefly Bengal and Assam". See also D. N. Bose, Tantras, Calcutta, no year mentioned.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ARCHAIC TIBETO-INDIAN RELATIONS

(an essay on Tibetan prehistory)

Dr. Blanche Christine Olschak

INTRODUCTION

Tibet enters history with King Sroṅ-btsan-sgam-po "The Righteous One, the Mighty King", who reigned from 629-650 A. D. With the help of his two wives, a Nepalese and a Chinese Princess, he introduced Buddhism and was the first ruler of the Kingdom of Great Tibet. Born in Yarlung where the old residence of the dynasty was situated, he united his kingdom, transferred the capital to Ra-sa the "Earth of Goats", which became now Lha-sa the "Earth of Gods", and enlarged the Tibetan dominion with his ever-increasing military power.

According to the Tibetan tradition, he is the 30th successor to the throne of the Tibetan dynasty, which originated in the Yarlung Valley in the South of the Gtsaṅ-po. The Indian pioneer of Tibetology Sarat Chandra Das visited in 1882 the residences of the earlier kings and the holy places of Yarlung. The Roman Tibetologist Giuseppe Tucci explored these regions (Yarlung and Chóngye) in 1948, and confirmed the true historical background of the tradition of the "Tombs of the Tibetan Kings".

Regarding the descent of the first Tibetan King, there are two traditions. Firstly, we have to consider the archaic myth of the first king who came down from heaven to rule over man; secondly, we have to study the historical explanations given by the Tibetan historians, who emphasise his origin from an Indian princely family. This second version is generally considered as a later fabrication born out of the wish to grace the Yarlung Dynasty with an Indian pedigree. But "our knowledge of the earlier period is so vague, that it seems unwise to reject open possibilities" (D. L. Snellgrove). Therefore, the different versions should be indicated here to encourage further studies.

But, before starting with the description of the descent of the Tibetan Kings, it seems advisable to give some additional information on Tibetan prehistory, i.e., on the Megalithic Age in general and on the tradition of the Vedic Age. This includes the Himalayan regions (especially in Western Tibet) as geographical of background its legends and sagas, which mirror the migration path of the Vedic people leading from the snowy mountain ranges of Central Asia to the fertile regions of the South. Likewise, the information given in the Chinese Annals must be carefully studied. The Chinese chronists mention the tribes of East Tibet in their very earliest writings.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

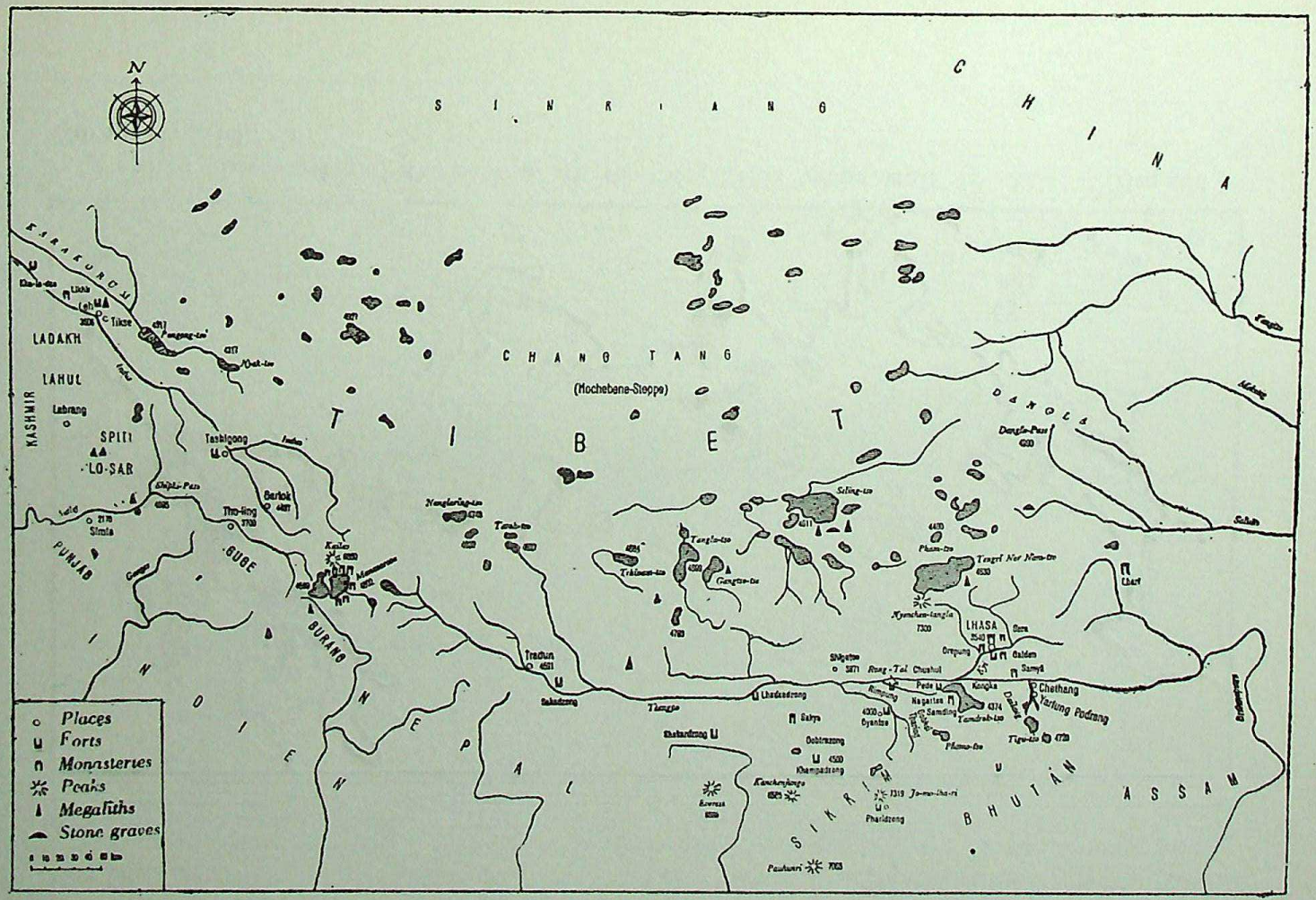
All these facts—archaic tradition, prehistorical relics, old inscriptions and written history—are most important mosaic pieces to convey a true picture of Tibetan prehistory and early history. This short survey of such a manifold subject can only open new aspects for studies and future conclusions. Especially prehistorical facts and the events of earlier history may throw new light on the archaic Tibeto-Indian relations.

THE MEGALITHIC AGE ON THE "ROOF OF THE WORLD"

From the archaeologic point of view Tibet is known as a "terra incognita", an "unexplored earth", but nevertheless it shows some archaic "artefacts" which must not be overlooked. H. Harrer relates that during the digging for the planned irrigation works in Lhasa—undertaken by P. Aufschneiter till 1950—, archaic clay fragments and pottery were unearthed. These relics could not be determined in the known epochs of Tibetan history : the forms of the vessels and jugs had no resemblance to the forms in use. They also found tombs (with fully preserved skeletons) with vessels and ornaments. P. Aufschneiter registered and carefully packed them up and they were shipped by H. Harrer to the National Museum in India, there they are waiting for further studies as very rare proof of the prehistorical epoch in Tibet.

F. Niel already included Tibet in the worldwide circle of the later Megalithicum. He emphasized that the Tibetan cromlechs, cairns, stone alignments and menhirs —which are now known—belong to the Megalithic monuments scattered all over the world and especially conglomerated in certain regions (see map II) : in Western Europe, North Africa, India, Central Asia and— not to be forgotten—in the Megalithic places in South America. S. Hummel located the most important Tibetan megaliths (see map I). He believes it possible that this "Megalithic-Mediterranean Art" might have reached India from Western Europe by way of North Africa and Asia Minor, later on reaching the regions of the Nagas of Southeast Asia, Kumaon, Spiti and Kashmir and finally Western Tibet and Mongolia in the direction of Siberia, then from the Koko Nor through East Tibet to China, Korea and Japan. But up to the present day every supposed path of the Megalithic culture is a hypothetical one, only the Megalithic artefacts, their existence in Tibet and their belonging to the worldwide Megalithic Age are unmistakable facts.

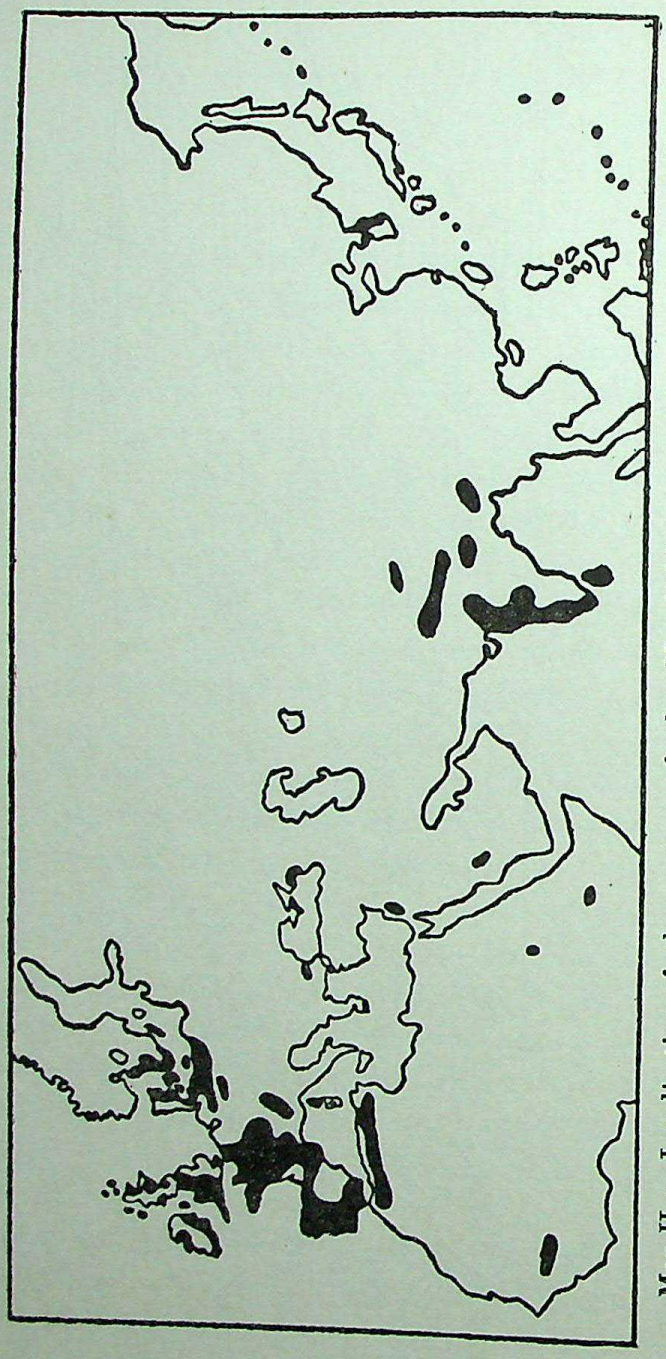
At the Southern end of the Mānasa sarovara (i. e. the Mānasa Lake) G. Tucci discovered the West-Tibetan stone monuments, and G.R. Roerich found stone alignments in East and Central Tibet as well as in the Southwest of the country : stone alignments which resemble those in France. S. Hummel suggests to set the date of these Tibetan Megaliths in the early Bronze Age. Sarat Chandra Das



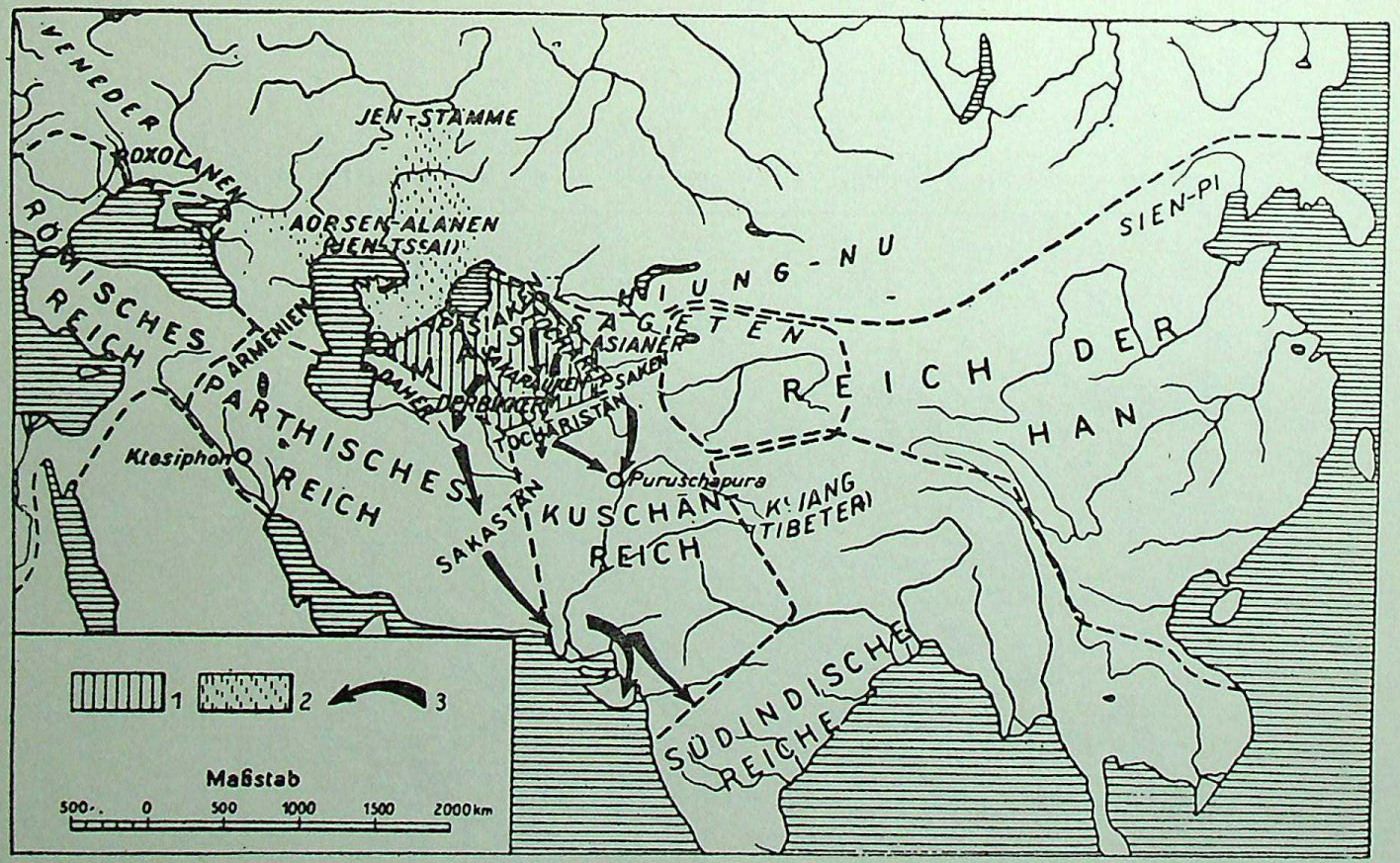
Map I : this gives a survey of the most important Tibetan historical Fortresses, Monasteries and Megalithic Monuments (based on the historical map of S. Hummel and the cartographical orientations of S. Hedin, E. Krause and H. Harrer); altitude is indicated in metres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



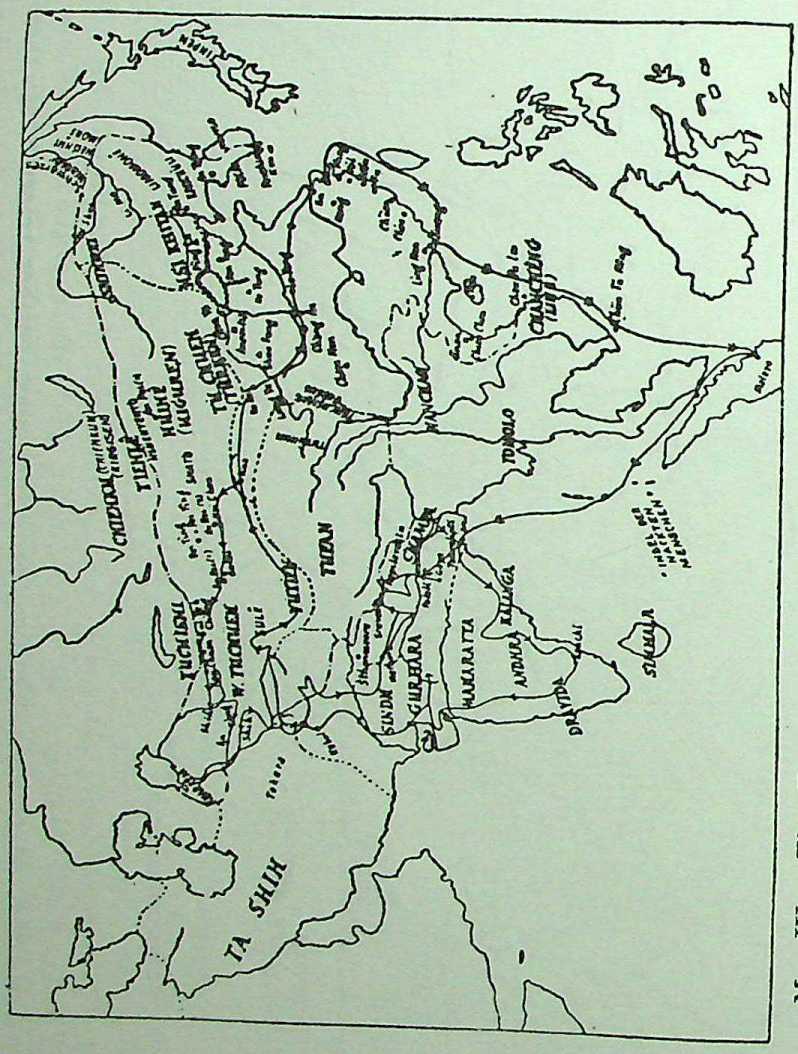
Map II : Localization of the centres of the Megalithic monuments in Asia, Africa and in Europe (F. Niel).



Map III : Choresm and its neighbouring countries (2nd cent. B.C.—2nd cent. A.D.); Choresm is an archaic civilization lately discovered by S. P. Tolstov in the north of the old Kushana Empire and South of the Aral Lake. It claims a tradition of milleniums; further research may throw some light on the possible prehistoric contacts between the archaic people of Central Asia (enclosed the proto-Tibetan Ch'iang) and Choresm.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Map IV : The Empire of the T'ufan (i.e. Tibet) in the Epoch of the T'ang Dynasty ca 660 A.D. (Tsui Chi).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

especially mentions one of the oldest pre-Buddhistic ritual places in Tibet as a famous monolith. It is situated on the shores of the great lake in the North of Tibet known under its Mongolian name Tengri Nor i.e. "Sky Lake". The Tibetan name is *Gnam-mtsho phyid-mo* "The Frozen Sky Lake". There, on a rock on the shores is one of the thirty-seven secret holy places of the pre-Buddhistic Bon tradition : the Gnam-mtsho rdo-riṅ i.e., the "Long Stone of the Tengri Nor".

This prehistoric spot in Tibet seems to be one of the most remarkable places in the world, there the archaic tradition of the Megalithic Age still lived—through all the past milleniums till recently—surrounded by some mysterious superstition and Shamanistic spirits. Central Asia and the "Roof of the world" seem to be full of unveiled mysteries. The Bon monolith on the shores of the gigantic "Frozen Sky Lake"—with a surface of 2.586 qkm and situated at an altitude of 4.630m— reminds us of the oldest and most famous monolith of East Asia i. e., the menhir on the peak of the T'ai-shan, the most sacred of the sacred mountains in China near Taiafan. As J.A. Müller relates, this holy place survived from times immemorial. Many centuries before the era of Buddhism, centuries before the Taoists made pilgrimage to this mountain, and many centuries before Kung-fu-tze was born, the pious pilgrims went to the Mt. T'ai-shan and climbed the numberless steps to reach the peak with the monolith, which still points in the direction of the sun rising out of the ocean. Kung-fu-tze lived in Chu-fu, some 50 miles south of the T'ai-shan, and before his death in 478 B.C. he is said to have remembered this holy mountain. It seems that in Asia, archaic monuments of the Megalithic Age survived all the changing epochs. Further research may disclose some hidden prehistorical facts behind the Tibetan megaliths for which no certain dates can be fixed at the moment. They only give a hint that human activity on the "Roof of the World" might have begun earlier than is generally believed. The Hindu tradition, the Proto-Indian history and the old Chinese Annals seem to support this thesis, which requires scientific cooperation in the way of comparative history of civilization i.e. the work and help of Tibetologists, Sanskritologists, Sinologists and archaeologists.

THE WESTERN HIMALAYA REGIONS IN THE HINDU TRADITION

Even the briefest review of the geographical spots of the "Roof of the World" which are mentioned in the Hindu tradition shows that the Himalaya region was a main setting of the Vedic Age. Let us begin with Mt. Meru, the fabulous centre or navel of the earth, on which the legends put Svarga, the Heaven of Indra, Śiva's paradise and also Kubera's abode and the habitations of the celestial spirits. It is the Olympus of the Hindus: Su-meru Hemādri, the "Golden Moun-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tain"; Ratna-sānu, the "Jewel Peak" ; Karṇikācala, the "Lotus Mountain"; Deva-parvata, the "Mountain of the Gods" ; or Rajatādri, the "Silver Mountain"... It is the famous Mt. Kailāsa situated north of the Mānasa Lake : the Holy Mountain to which the faithful Hindus, as well as the pious Buddhists still go on pilgrimage. Its Tibetan name is Ti-se. In the Kanjur (d. I.287) it is written : "The mountain called Ti-rtse five hundred yojana long is situated at a distance from and on the North of the Himavat mountains". In the Mgur-ḥbum "The Hundred Thousand Songs" of Mila-ras-pa the famous Tibetan Yogin of the 11th century A.D., the "glacier with the three peaks" Gangs-Ti-se is called the "King of the Buddhist Mountains and is the place of the contest and the victory of the Buddhist author (i.e. Mi-la-ras-pa) against the Bon priest.

In the Hindu tradition the Himalaya mountains are personified in the "Himavat", the husband of Menā (or Menakā) and father of Umā and Gaṅgā and a son Maināka. Menā is mentioned in the Ṛg-veda as a daughter of Vṛṣanaśva, in the Purāṇas she is the wife of Himavat and the mother of Umā, the "Light" or the "Dawn", who in the Kena Upaniṣad seems to be identified with Vāc, the "Speech". Gaṅgā is the personification of the river Ganges (twice mentioned in the Ṛg-veda); Maināka is the personification of a mountain north of Mt. Kailas (mentioned in the Mahābhārata).

"The earliest reference to the Himalayas is the Ṛgveda (which was written about 1500 B.C. but based on a much older tradition). It states that the Himalayas symbolize all mountains (10th maṇḍala, 10th adhyāya, sūkta 121.4). The Kena Upaniṣad written sometime about 1000 B.C., speaks of Umā the daughter of the Himalayas : Umā Haimavatī. The legend is that Umā, the daughter of the Himalaya, revealed mystic idealism of the Upaniṣads to the gods. This is an imaginative expression of the historical fact that the thought of the Upaniṣads (the "Esoteric Doctrine") was developed by the dwellers in the forests and fastnesses of the Himalayas. For centuries thereafter, the striving of the Indian spirit was directed towards these Himalayan fastnesses. Śiva was the blue-necked, snow-crowned mountain god ; Pārvatī was the spring-maiden daughter of the Himalayas ; Gaṅgā was her elder sister ; and Meru, Viṣṇu's mountain, was the pivot of the universe. The Himalayan shrines are still the goal of every Hindu pilgrim" (White Paper, Government of India; cit. United Asia 1960). Pārvatī, the "Mountaineer", is Mahā-devī, the "Great Goddess" and the wife of Śiva and has many names. She is also called "Haimavatī" from her parentage and in her milder form she is Umā, the light...

In the Vāyu Purāṇa it is stated that when the ocean fell from heaven upon Mt. Meru, it ran four times round this mountain, it then divided into four rivers which ran down the mountain and formed four great lakes : one of these lakes is

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the famous Mānasa-sarovara. The word *Mānasa* is derived from the root *man* "to think" and means "The Supreme Spirit" : it is used as an epithet for the primal god (or divine power) without beginning or dissolution, indivisible and immortal... The Tibetan name of the lake is *Ma-dros-mtsho* or *Mtsho Ma-pham*: *Ma-pham-pa*, "The Unconquerable", is an epithet of Maitreya, the future Buddha. The banks of this holy lake—overtopped in the North by Mt. Kailas—"are studded with shrines built by the faithful as landmarks of their pilgrimages"(G. Tucci).

The Hindu tradition even offers an account of the crossing of the Himalaya mountain passes from the North to the South. The legend of Paraśu-Rāma i. e. of "Rāma with the Battle-Axe" (told in the Purāṇas and in the Mahābhārata) tells how this hero opened the Krauñca Pass (situated somewhere in the Himalayas) with his axe to make a passage for his people from Mt. Kailas to the South. In the Vāyu Purāṇa the splitting of the mountain is attributed to Kārttikeya, the god of war. The period of Paraśu-Rāma is supposed to be in the middle of the 3rd millenium B.C. (The Vedic Age, ed. R.C. Majumdar). The momentary state of prehistorical research however does not permit to fix exactly the relevant dates; but the few Hindu traditions mentioned above show very clearly that the western parts of the "Roof of the World" might have an older Megalithic tradition than has been believed. Further research and studies will surely throw new light on the prehistorical questions of the Himalayas.

THE CH'IANG SHEPHERDS

NOTES ON THE OLD TIBETAN TRIBES, BASED ON CHINESE SOURCES

The Chinese Annals are abounding in information on the prehistoric Tibetan tribes and the later kingdom of Tibet. Thanks to the works of S. W. Bushell relevant translations of the T'ang History are available and Wylie has translated the "History of the Western Ch'iang" by Ma-tuan-lin. Other hints as to older sources are scattered, e.g., in Tsui Chi's "Short History of the Chinese Civilization" and are still waiting for deeper research, which should be encouraged by the following short compilation. The Chinese Annals prove at least the fact that the East Tibetans—which, according to the Chinese, belonged to the dangerous tribes of the so-called "Five Hu" i.e., to the "Five Foreigners"—were known to Old China from the Megalithic times onward.

In pre-Buddhistic time, the Tibetans were called *Ch'iang* by the Chinese. This was the general name of tribes of Tibetan race that have remained settled on the West of China from most ancient times : they lived in the territories of present Ch'inghai, Szuch'uan and in Eastern Tibet. They undertook raids on China, especially from the region of the headwaters of the Huangho. The Chinese

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

word *Ch'iang* is composed of the signs for "man" and "sheep", and S.W. Bushell reminds us that in an ancient dictionary this is said to be descriptive of their occupation as "shepherds".

Tsui Chi whose work is based on original Chinese sources, mentions that the Ch'iang descended from an old western tribe called *San Miao* and were said to have already fought against the Chinese Emperor Shun(2225 B.C.). E. Specht reminds that the Chinese mentioned the Tibetans in their Annals since the time of Wu-Wang(1122-1116 B.C.). They named them also Si-Ch'iang or "Western Ch'iang" and emphasized that they always had been threatening neighbours to the Chinese as Mu-tuan-lin described them...

Following Tsui Chi, friendly relations were mentioned during the epoch of the Chou Dynasty (1122-225 B.C.). During the Han Dynasty (206 B.C.-220 A.D.) the Tibetans and the Chinese had active commercial relations. After the breakdown of the Han Dynasty the Ch'iang raided Chinese territory and were especially victorious in the first centuries A.D. A Ch'iang tribe called *Ti* founded a kingdom in 351 A.D. in the Northwest of China and conquered more than half of Chinese territory but lost the final battle.

In the T'ang Annals the following description is given : "Formerly the Western Ch'iang comprised a hundred and fifty tribes, scattered over the lands of Ho, Huang, Chiang and Min. Included among them were the Fa Ch'iang and T'ang-mao who, however, had then no connections with China. Their ancestor (the founder of the Tibetan Dynasty), named Hut'i p'usuyeh, was a powerful warrior and most politic and by degrees united the different Ch'iang tribes and ruled over their territory . . . his descendants acquired the name T'ufan, their surname being P'usuyeh." The Chinese transcription "Hut'i p'usuyeh" derives from the Tibetan 'O-de Pugyel" ('O-lde Spu-rgyal), this is the name of the first Tibetan King engraved on a pillar in Lhasa on the occasion of the famous Tibetan-Chinese peace-treaty "for 10.000 years of Happiness" in 821/822. Spu-rgyal was the original native name of Tibet.

In the History of the T'ang Dynasty (618-907) the kingdom of Tibet is described by the name of T'ufan, i.e. this is the version of the name generally accepted. But W.S. Bushell reminds us, that the character *fan* should be read *po* : being written with a phonetic which has the two sounds *fan* and *po*. This fact is also confirmed by the above-mentioned stone inscription of the year 822 A.D., in which the native Tibetan name *Bod* is rendered in Chinese by the same character *fan* or *po*. Therefore, Bushell concludes, *T'ufan* is equivalent to *T'ubod* which is still the Mongolian name for Tibet.

According to the Chinese historian Ma-tuan-lin, the Tibetan kingdom spread its dominion—during the period K'ai-huang(581-600 A.D·) of the Sui Dynasty—

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on the South-West to Central India. At the beginning of the T'ang Dynasty, the Tibetan army numbered 100.000 warriors. The Tibetan sovereign is called *tsan-pu* transcribed from the Tibetan *btsan-po* i.e., "The Mighty", and *Tsui Chi underlines that the ruling class of the T'ufan was of North-Indian descent.*

From the 4th-7th cent. A.D., several little kingdoms of the extensive areas inhabited by the Tibetan tribes are named in the T'ang Annals (Books 256, 257). A Tartar Prince T'u-ku-hun conquered in 313 the territory between Si-ning and the Huang-ho, the Koko Nor and the Tsaidam (regions inhabited by Tibetans). His descendants extended their territory westwards as far as the borders of Khotan and on the East as far as modern Hsian-fu. This *Tartar Kingdom of T'u-ku-hun* was conquered by the King of Great Tibet in 663 : "The T'ufan are rich and powerful . . . The army (of the T'u-ku-hun) advanced to Tafaich'uan (a valley south of Koko Nor) and was there defeated by the T'ufan chief general Luch'inling. The T'u-ku-hun State was completely annihilated . . .From this date the T'ufan, year after year, ravaged the frontier. The Ch'iang tribes of Tanchou and Hsichou all submitted to them. . .

The *Tang-hsiang* (Tanguts) lived in the southwest of the T'u-ku-hun and were divided into several tribes; several of them subjected to China in 581, but about 650 they also came under the rule of the Tibetan King. The *Kingdom of T'ang-t'chang* was situated in the West of Szech'uan towards Tatsienln. Its first king reigned about 457. The last of them was conquered in 564 by the northern Pe-tcheon (who reigned in the North of China between 557-581). The *Kingdom of Teng-chi* situated in the West (of the T'ang-t'chang) towards Bai T'ang was governed by three Kings. In 481 they sent envoys to China ; in 554 their last King fled to the Wei, who reigned in North China. The *Pai-lan* were bounded east by the Tanguts and west by the To-mi. Their envoys arrived in China in 528. They had 10.000 armed men and were conquered by the King of Great Tibet in 638. On their western border lived the *To-mi* (in Hor); in 632 they came under the domination of the T'ufan. The *Si-li* lived in the South of the Kingdom of T'ufan , in Southern Tsang in the region around Tashilhunpo (Shigatse): 50.000 families were scattered in villages and in the citadels. The Chinese did not hear of them before 646. The *T'chang-kié-po* southwest of the Si-li were nomads and said to have an army of c 2000 men. *The Greater and Lesser Yang-t'ung* lived in Tsang west of the Ngari: they were nomads with an army of 80.-90.000 men ; in 641 they sent envoys to China, but in 680 were subjected to the T'ufan. *The Greater* and *Lesser Po-lin* dwelt farther in the West, *Po-lin* was the Chinese name for the people of Ladakh. . . .

In the T'ang Annals remnants of a Ch'iang people of Eastern Tibet, the *Sup'i*, are also mentioned. Bushell states that they were reported in the Northern His-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tory of China, but fully described only after they had sent envoys to the founder of the Sui Dynasty in 586. They were also named "Eastern (Tung) Nü" and called "Nü Wang" because they were ruled by a woman. In each successive reign they made a woman their sovereign with the surname "Sup'i". They built cities in the mountains with houses of many stories, the sovereign having nine for her several hundreds of female attendants. The men had only to fight and to cultivate the land and had nothing to do with the government. When the queen died, they selected two wise women from her family, one became queen and the other the lesser sovereign. The title of the queen was "Pinchiu". In the Chinese period of Wu-tê (618-626) the Queen T'angp' ang sent envoys with tributes to China, but afterwards they submitted to the T'ufan. Since 742 they elected a man as a ruler. Their country extended on the East to the To-mi, on the West to the Humanghsia (a mountain pass on the road leading through Sup'i to the Yak River), and was annexed by the T'ufan in the middle of the 8th century.

Bushell mentions also a short account of Nepal in the T'ang History : "The *Kingdom of Nip'olo* is situated to the West of the T'ufan...When the father (of the Nepalese King) Naling deva died, the throne was usurped by an uncle from the rightful claimant who fled abroad to save his life. The T'ufan gave him refuge, and recovered his kingdom for him, and this is how he became subjected to T'u-fan. In the period Chênkuan (642-647) the (Chinese) envoy Li Yipiao, who was sent on a mission to India, passed on his journey through his kingdom, and Naling Deva received him most joyfully". He went with him to see the bubbling and boiling waters of the Achipochên : "when anything is thrown in, clouds of smoke rise and if a vessel of rice be put in, it is soon cooked". This old Chinese description of a geyser of the Himalayan regions shows the accuracy of the reports . . .

The Kingdom of the T'ufan in the South of the To-mi is described as the mightiest of all the little Tibetan kingdoms. According to the Chinese Annals already Luntsan, i.e. Gnam-ri Sroṅ-btsan who died in 629, was regarded as the founder of the Tibetan Empire. He extended the frontiers of his kingdom to Northern India in the South and to Źaṅ-źuṅ (or Guge) in the West. His son Ch'itsungluntsan, the 30th King (Sroṅ-btsan-sgam-po), finally strengthened the Tibetan Empire, increased the conquests in all directions and entered history as the first King of Great Tibet; i.e., the T'ufan Empire of the T'ang Annals : "The T'ufan acquired all territory of the Yangt'ung, Tanghsiang, and different Ch'iang tribes, so that on the East they touched the Chou cities of Liang, Sung, Mao and Chün (in the South of Szuchuan, now Ningyuanfu), on the South stretched to P'olo-mên (i.e. Brāhmaṇa or Magadha), on the West they had besieged and captured the four military governments Chintzu, Sulo and the rest, while on the North they

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

were bounded by the T'uchueh. Their country extended over more than ten thousand li, and from the Han and Wei Dynasty downwards there had been no people among the nations of the West so powerful."

The Chinese reports refer mostly to the establishing of the Kingdom of Great Tibet which embraced all the former little kingdoms of the Tibetan tribes. But it must not be forgotten that these principalities already had their own long tradition. In the Tibetan Documents of Tun-Huang (J. Bacot) most interesting information on the prehistorical "Old Principalities and the Genealogy of the Kings" (Mission P. Pelliot) are given. After naming the "little Princes", each ruling in his own fortress, and their counsels in charge, it is stated : "Kings, mighty and advised by calm wisdom, destroyed one by one the little princes and bent them under their power. (But) these (little kings) could not obtain the crest of 'O-lde Spu-rgyal... bewitched by the royal magic they all were dominated" by him, the legendary first King of Tibet and ancestor of the Yarlung Dynasty, whose successors became the founders of the Kingdom of Great Tibet named T'ufan or T'ubod by the Chinese.

THE DESCENT OF THE FIRST TIBETAN KING

LEGENDS AND THEIR POSSIBLE HISTORICAL BACKGROUND

An old version of the myth of the first King of Tibet is enclosed in the "Dicts of Kings", one of the "Five Dicts" of Padmasambhava (H. Hoffmann):

"At the end Btsan-po Spur-rgyal ruled,
and (the country) gott he name ... Tibet ...
This vicarious Btsan-po 'O-lde Spur-rgyal
came from the gods of heaven to be the ruler of man.
With his head he tied himself to the nine steps of the gods of the sky,
and came down over the sky-step, the cloud-step, the rain-step, (in the whole) nine steps...
This exhalted Lord named Gñaḥ-khri Btsan-po
came for the sake of blackheaded men and other living beings."

The archaic versions of the descent of the first King have—with little variations—the following content: he came from heaven with the help of a Dmu-thaṅ or a Dmu-skas i.e., with the help of a rope or ladder of the heavenly spirits to rule over man. On earth he met the twelve little lords of the Tibetan principalities who proclaimed him their king. Hoffmann reminds us that the Bon-pos worshipped the sky as well as an impersonal power as a personal deity. Everything good or mighty came from heaven, e.g. the Bon expression "installed by the heaven" is identical with "very meritorious" etc. S. Ch. Das reminds in his Dictionary that *Dmu* is not only the name of a kind of demon or malignant spirit, but also the name of the earliest tribe of Tibet, i.e., of the men who first lived in Tibet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In the Documents of Tun-Huang (J. Bacot) we read: "Lde Ñag Khri btsan-po: He came down on earth like the fertilizing rain and the first father of the country. When he went to Lha-ri gyaṅ-do mount Ri-rab (i.e. the Ti-se) bowed nine times to give homage to him...He approached (the earth) to become the King of *Bod-kyi ɣyag drug* (i.e. Tibet of the Six Yaks). First he reached the earth. Then he became the Lord of all that is (alive) under the sky. He reigned in the centre of heaven, in the middle of the earth, in the heart of the continent...This son of the gods ruled over the countries of man. After this he returned physically to heaven..."

In the Documents of Tun Huang, the little principalities and the feudal lords, each ruling in his own fortified castle, are mentioned and named. They seem to cover a territory from Western Tibet to the East including the Trans-himalayan regions. It is most interesting to follow the text and to learn how these feudal lords later on tried to rebel against the power of the Yarlung Dynasty.

On a stone pillar near the tombs of the Kings Sroṅ-btsan-sgam-po and Khri-lde sroṅ-btsan in Chonghye (west of the Yarlung Valley on the Chonghye river), G.Tucci found an inscription beginning as follows: "The King, divine son, 'O-lde spu-rgyal from (the condition of being a) God of heaven (as he was), came (down) upon earth to be the Prince of men." This is the traditional version also preserved in the inscription of the peace treaty between Tibet and China in 821/822 engraved—as already mentioned—on a stone pillar in Lhasa. This inscription also begins with 'O-lde Spu-rgyal, the mythical ancestor of the Tibetan Dynasty "who descended from the gods of heaven to be the king of men" (H. E. Richardson).

H. Hoffmann, the German Bon specialist, is strictly of the opinion that all other versions of the origin of the Tibetan Dynasty are later inventions of Buddhist-minded Tibetan historians, who wanted to change the Bon tradition of the "descent of the sky" to an Indian descent of the first King. The London Tibetologist D. L. Snellgrove is of the same opinion. Referring to the "origin of kingship in Tibet, we find the same anxiety to attach their native tradition, however unconvincingly, to those of India...it is sufficient that the first king be descended from any respectable dynasty, so long as it is India". Nevertheless Snellgrve writes in a note (concerning the explanation of Spu-rgyal, the old name of Tibet), which has to be repeated again: "Our knowledge of the early period is so vague, that it seems unwise to reject open possibilities". He also mentions a work of B. Laufer on a Tibetan history of the Bon-po in which Gñaḥ-khri Btsan-po is said to be a descendant of the Pāṇḍavas. However, he speaks of this as "a deliberate attempt at rewriting traditional Buddhist accounts", he points out that in many ways it probably came nearer to historical accuracy, e.g. one may also note

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

that the Yar-lha sham-po, the mountain upon which the King is supposed to have manifested himself is named the "God of the West". This snow-peak is situated between Lhasa and the frontier of Bhutan. In the Documents of Tun-Huang it is said: "And the Yar-lha sham-po is the god of the highest peaks".

In the "Rgyal rabs gsal baḥi me loṅ" (literally: "The Mirror of the Royal Genealogy" E. Schlagintweit) the descent of the first Tibetan King is led back to the Indian Śākya princes. He is said to be the third of the five sons of Prasenajit, the King of Kosala. As the little Buddhaśrī was born it was predicted that "this royal child has mysterious marks; his success will be great; after the death of his father and his mother he will attain the rule... If this prince will be led to the snowy northern frontier, he will become useful for all living beings." For that his father ordered that the child should be abandoned on the "Sounding Mountain", a pass on the Northeast frontier of Bhutan (this is in the South of the Yarlung Valley). He was brought up as a foundling and later on went to Tibet, i.e., to the Yarlung Valley.

In the chos-ḥbyuṅ or the "History of Buddhism" (E. Obermiller) written by Bu-ston (1290-1369) it is said that an Indian prince fled over the snowy mountains. He reached the divine mountain Yol-ba and finally Btsan-thaṅ sgo-bzhi i.e. the "Four Doors of the Great Plain". The Bon-po's who lived there wanted to know who he was. He said that he was a king and as they asked him where he came from, he pointed to the sky. They chose him as their ruler and put him on a wooden throne carried by four men on their necks. For this reason he was named the "Neck-Enthroned", i.e., Gñaḥ-khri Btsan-po.

A most living description of this tradition is written in a Mongolian history. The Mongols, who were converted to Buddhism by the Tibetans (first in the 13th century and finally in the 16th century), always stayed spiritually and religiously attached to the Tibetans. The Mongolian Prince Sayang Secen, who lived at the beginning of the rising Manchu Dynasty, wrote in his "Precious Summary of the Mongolian King" (I. J. Schmidt):

"Afterwards he (the future first King of Tibet) went to the mountain of the gods... and descended from the peak of the divine mountain Rol-po (this is the "Sounding Mountain") on a ladder with nine rungs. As he came to the four gates of the mchod-rten of the Btsan-thaṅ in Yarlung he met the Bon-po of the sky, the Yaṅ Bon-po of the earth and others. They asked him: 'From which country do you come? What is your name?' Without speaking a word he pointed with his forefinger to the sky. Then they said: 'Oh, you are surely a son of heaven? You have also a different appearance to the ordinary human beings'. He replied: 'Indeed I am a son of heaven. My ancestors were the golden dynasty of the King Mahāsammata of the archaic epoch.' After he had told in detail what had happened to him (during his flight from India) they said to each other: 'Since he did not perish in the waters and since the various kinds of birds and four-footed animals joined him, who is a human being, and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

brought him food, he is surely a son of heaven.' They built a throne of wood, etc. etc...".

This is the version of the descent of the Tibetan Kings also generally confirmed by the "Great Fifth" (Dalai Lama; 1617-1682) in his famous Chronicle of Tibet. Snellgrove transmits the version of the history of Sum-pa mkhan-po, a Tibetan scientist of the 18th century:

"The King of Vatsala, Udayana, a hundred armies strong, had a son whose eyes were covered by the lower lids, whose brows were turquoise-blue, teeth jet white and even, with the marks of wheels in the palms of his hands and webs between his fingers. Fearing that it might be a bad sign, they had him put in a copper box and cast into the Ganges, where he was found by a peasant, who looked after him. According to other accounts the people gave him to a hermit. This last seems to be the most credible version, but however it was, the boy grew up, and hearing how matters stood, was greatly distressed and ran away to the Himalaya mountains. He arrived on the sacred mountain called Enchantment Peak (Rol-rtse) in the snowy range of the Yar-lha-sham-po in Yarlung (Yar-kluṅs). Then twelve men, who were worshipping the local divinity, saw him enter the Four-Portalled Plain of the Mighty (Btsan-thaṅ-sgo-bzhi) and they asked: 'Who are you and where do you come from?' 'I am a Mighty One', he replied and pointed to the sky, and so thinking that perhaps he had descended from the sky, they decided to make him king and took him with them, carrying him in a palanquin on their necks..."

Sum-pa mkhan-po states at the end of his description of the descent of the first King of Tibet: "But all such talk of coming down from the sky arises from the fact that the Bon-po's like the sky. It would be a great fault to pursue this falsehood."

The legend of the descent of the Kings is brought in connection with the legend of the "Beginning of the Doctrine" in Tibet, e.g., H. Hoffmann is of the opinion that in this case too the question concerns a Buddhist variation of the old Bon tradition. Therefore it seems necessary to examine also this legend and its explanation given by the author of the "Blue Annals", the famous Deb-ther sṅon-po which was compiled by the Tibetan scholar and translator Gos Lo-tsa-wa Gzhon-nu-dpal between the years 1476-1478:

"In the reign of Lha-tho-tho-ri gñan-btsan the Cintāmaṇi-dhāraṇī (tsinta-maṇi gzuṅs) and the Spaṅ-bkoṅ phyag-rgya-ma (Kg. Mdo-sde, No. 267) fell from heaven and were worshipped. Because of this, the life-span of the king and that of the kingdom increased." This Tsin-da ma-ṇi is a yellow gem of fabulous virtues—with seven shades of colour appearing in it at different hours of the day—, adorning the crown of the king of the Nāgas: it is the Yid-bzhin-nor-bu, the legendary jewel that grants every wish. The Spaṅ-skoṅ phyag-rgyaḥi-mdo is a sūtra occuring in the Kanjur (d ZA, 1-50) and containing an enumeration of the epithets of Buddhas and Bodhisattvas. These two holy objects are said "to have fallen from heaven" on to the roof of the Pho-braṅ Yum-bu kla-sgaṅ the palace of King Lha-tho-tho-ri in the year 463 A.D.

Referring to this legend the author of the "Blue Annals" states very dryly: "Nel-pa paṇḍita said: 'Because the Bon-po adored Heaven, it was said that (these books) had fallen from

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Heaven.' Instead of the Bon-po tradition, it is said that (these) books had been brought (to Tibet) by the Paṇḍita Buddhirakṣita (Blo-sems-ḥtsho) and the translator (Lo-tsa-ba) Li-these. Since the (Tibetan) King could not read, and did not understand the meaning (of these books) the paṇḍita and the translator returned. This (account) seems to me to be true...In the beginning of the Doctrine, in the reign of Lho-tho-ri gñan-btsan, though religious books had become available (in Tibet), there was no one to write, read or explain (their meaning)."

By this opinion the author of the "Blue Annals" shows himself to be a very modern scientist. Firstly, he gives a brief review of the legend; secondly, he leads the manner in which the main fact was rendered, back to the pre-Buddhistic Bon tradition; thirdly, he explains the practical background hidden behind the legendary tale; fourthly, he even names the Indian paṇḍita who brought the first message of Buddhism and the first Holy Scripts to Tibet and, this paṇḍita obviously came also from the high mountains, which they had to cross to reach Tibet. The analogy of the legend of the "Beginning of the Doctrine" in Tibet with the legend of the appearance of the first king is too obvious to be overlooked. There is no reason to suggest that the author of the "Blue Annals" should have invented this story; on every page of his book he proves how carefully he—in the way of comparative history—has studied the different sources: always taking in consideration the Tibetan tradition, as well as the Chinese Annals, Indian history and Mongolian sources. In spite of several crucial datings, the *main facts* rendered down by Tibetan historians always proved to be true, and to disprove completely their description of the Indian descent of the first king seems to suggest that this main fact alone was a fantasy born from the wish to adorn the Yarlung Dynasty with an additional and belated Indian halo. The opinion of the Tibetan historians deserves at least some further objective investigation. In several cases the historical background of legendary account could have been proved.

The eighth legendary Tibetan King Spu-lde-guṅ-rgyal was said to have established himself on the Tiger Peak of the Phying-wa in the Yarlung Valley. This legendary tradition was finally confirmed by the explorations of Giuseppe Tucci: "There is no doubt that the tradition (of the Tombs of the Tibetan Kings) has an historical foundation and that these mounds are really tombs of the old kings of Tibet...*The country of Yarlung and Chongye is to be considered the cradle of the Tibetan civilization, even though it might not have been the original home of the clan which came to rule over Tibet*...The royal family considered the country round 'phyoṅ rgyas to be the cradle of their ancestors and in fact, as we know from the Documents of Tun Huang Sa khyi built in 'Phyaṅ rgyas the first royal palace." The complete name of this royal fort is Phyiṅ-wa stag rtse, i.e., the "Tiger Peak". Sa Khri was a son of the seventh heavenly king, who is said to be the first who died because his heavenly rope was cut (so that he could no more return to

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

heaven). This is the legendary account of the king's assassination by his treacherous minister Lo-ñam. That is a further illustration of how the different facts were transmitted in a traditional legendary form and connected with the heavenly ladder or rope, having fallen from the sky or having come down from the realms of the gods.

Concerning the tombs of the early Tibetan kings there is a special paragraph in the T'ang History on the burial of the pre-Buddhistic Tibetan kings (and this description is similar to the proved accounts on prehistorical burial-ceremonies in other parts of the world): "When the Tsan-pu (Btsan-po) dies, they bury men with him. The sovereign has five or six chosen friends among his officers, who are styled comrades, and when the sovereign dies all these kill themselves to be buried with him. His clothes, jewels and valuables, the horses he was in the habit of riding, his bow, sword and other weapons, all are buried at the same time. Then upon the grave a large building is erected, and a tumulus of earth thrown up, which is planted with trees as the place for ancestral worship..."

But in spite of the written tradition, inscription and relics, there is something else which should perhaps be considered: the evidence of Tibetan art, i.e., the oldest statues, idols and paintings of the earlier kings and queens. Tibetan art, however strictly bound to iconographical tradition, always shows in the faces a portrait-like character. For that reason we may be permitted to call attention to the idols, e.g., of King Sroñ-btsan-sgam-po, of his minister Sambhoṭa of Thön and his Nepalese wife in the cathedral of Lhasa. All the same we are unable to trace whether they are as old as the tradition says, the faces show an unmistakable Indian form especially striking in comparison with faces which portray another type... Many fields of science are involved in the problem of throwing further light on the prehistory of Tibet and much work lies ahead to reach this goal; it is a scientific path which must be taken step by step.

BIBLIOGRAPHY

J. *Bacot*, F. W. *Thomas*, Ch. *Toussaint*. Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet. A. M. G., Paris, Bibl. d'Etudes, L I 1940-46.

S. W. *Bushell*. The Early History of Tibet from Chinese Sources. J. R. A. S. Art. XVIII, Vol. XII, London 1880.

S. Ch. *Das*. Journey to Lhasa and Central Tibet. Ed. by W. W. Rockhill, London 1902.

—. A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Rev. and ed. by G. Sandberg and W. W. Heyde, Calcutta 1902.

J. *Dowson*. A Classical Dictionary of the Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London 1950.

H. *Harrer*. Sieben Jahre in Tibet. Wien 1952; Seven Years in Tibet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

H. *Hoffmann.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Abh. d. Akad. d. Wissenschaften. Mainz 1950.

S. *Hummel.* Geschichte der tibetischen Kunst. Leipzig 1953.

B. *Laufer.* Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bon-po. T'oung Pao 1901.

R. C. *Majumdar*, ed. The Vedic Age. London 1957.

Mu-tuan-lin. Liv. CCCXXXIII-CCCXXXIX, History of the Western Keang. Transl. from the Chinese by Wylie.

J. A. *Müller.* Tai-shan, Most Sacred of the Sacred Mountains in China. Asia; New York, Jan. 1927.

F. *Niel.* Dolmens et Menhirs. Presse Universitaires de France, Paris 1958.

E. *Obermiller.* History of Buddhism (Chos-ḥbyuṅ) of Bu-ston. 2 vol., Heidelberg 1931-32.

B. C. *Olschak.* Tibet: Erde der Götter—Vergessene Geschichte, Mythos und Saga. Zürich 1960 (Tibet:Earth of Gods—Forgotten History, Myth and Saga).

—. Tibet—Land der Burgen. Atlantis, Zürich IX/1961 (Tibet—Land of Fortresses, United Asia, Bombay 1962).

H. E. *Richardson.* Ancient Historical Edicts at Lhasa. R. A. S., London 1952.

G. N. *Roerich.* The Blue Annals. 2 vol., R. A. S. B. Calcutta 1949, and A. S. B. 1953. Place Name Index, S. O. R. XV, IsMEO, Roma 1957.

E. *Schlaginweit.* Die Könige von Tibet—Gyelrap. Abh. d. kgl. bayr. Akad. der Wiss., 1866.

I. J. *Schmidt.* Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen. St. Petersburg 1829.

E. *Specht.* Tibet—Histoire. La Grande Encyclopedie, Paris.

S. P. *Tolstow.* Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur. Berlin 1953.

Tsui Chi. A Short History of Chinese Civilization. London 1946.

G. *Tucci.* The Tombs of the Tibetan Kings. S. O. R. I, IsMEO, Roma 1950.

—. To Lhasa and Beyond—Diary of the Expedition to Tibet in the Year 1948. Roma 1956.

G. *Tucci*, L. *Petech.* The Fifth Dalai Lama's Chronicle of Tibet. Transl. from the Tibetan, S. O. R., IsMEO, Roma.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A KĀLIDĀSA TEXT IN NEW MONGOLIAN

Pavel Poucha, Prague

It is more than one hundred years ago, since 1848, when Anton Schiefner published his *Über die logischen und grammatischen Werke im Tandjur*[1], known that the Tibetan Tanjur contains some translations of works of the Indian kavirāja Kālidāsa. Schiefner adduces under *Anhang. Poetische Werke* these titles: 1 (In Vol. 117 of the Tanjur) 3631 *Meghadūta*: *Sprin gyi pho ña*. By the mahākavi Kālidāsa Sñan dṅags mkhan čhen po Nag mo'i khol. "Indischer Seits ist als Übersetzer genannt der Dichter und Pandit Sumanaśrī aus Kaśmīra (Kha čhe)". 2 (In Vol. 82 ZU of the Tantras fol. 199 is the) No 2748 *Sarasvatīstotra* (*Lha mo dbyaṅs čan gyi bstod pa*) attributed to Kālidāsa, and 3 (in Vol. 85 LU, fol. 223 the) No 3022 *Maṅgalāṣṭaka* (*Bkra śis brgyad pa*) to the mahākavi Nag mo'i 'baṅs "das möchte wohl kaum ein anderer als Kālidāsa sein, denn ziemlich häufig kommen mehrere Übersetzungen ein und desselben Namens vor."

Now in the *Répertoire du Tanǰur d'après le Catalogue de P. Cordier* par Marcelle Lalou[2] we find under the name of Kālidāsa (in Tibetan Nag mo'i khol or Nag mo'i 'baṅs) these works: In the section Mdo (i.e. Sūtra) CXVII, 8 *Meghadūta*, in the section Rgyud (i.e. Tantra) LXXI, 399 *Sarasvatīsādhana* (cf. also Rgyud LXX,84,86, and LXXI, 396), LXXXII,57 *Sarasvatī(devī)stotra*, LXXXVI,93 *Maṅgalāṣṭaka*.

The list of works attributed to Kālidāsa is not small. A late Indian tradition attributes to Kālidāsa a great number of works, viz. Ambāstava, Kalyāṇastava, Kālistotra, Kāvyanāṭakālaṅkāra, Gaṅgāṣṭaka, Ghaṭakarpara, Caṇḍikādaṇḍakastotra, Carcāstava, Jyotirvidābharaṇa, Durghaṭakāvya, Nalodaya, Navaratnamālā, Puṣpabāṇavilāsa, Makarandastava, Maṅgalāṣṭaka, Ratnakośa, Rākśasakāvya, Rāmasetu or Setubandha, Laghustava, Vidvadvinodakāvya, Vṛndāvanakāvya, Śuddhicandrikā, Śṛṅgāratilaka, Śṛṅgārasāra, Śyāmalādaṇḍaka, Śrutabodha[3], further Karpūramañjarī and Praśnottaramālā[4], and Kunteśvaradautya, quoted by Kṣemen-

[1] Bulletin de la Classe historico-philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, IV, 1848, pp. 284-302.

[2] Paris 1933, Bibliothèque nationale, Département des Manuscrits.

[3] Cf. Hari Chand Śāstrī, Kālidāsa et l'Art poétique de l'Inde (Alaṅkāraśāstra), Paris 1917, p. 253.

[4] Cf. K. S. Ramaswami Sastri, Kalidasa, Vol. I, Srirangam 1933, p. 312. I suppose that his Śṛṅgārāṣṭaka is our Śṛṅgārasāra and his Setukāvya our Setubandha or Rāmasetu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dra[5], but "all is mere hypothesis"[6]. Although Hari Chand says, that "il ne s'est jamais trouvé de savant sérieux pour revendiquer la paternité de ces oeuvres en feveur de l'auteur de Śakuntalā"[7], it can be supposed, as it sometimes happens, that great poets are responsible for minor works, that at last such literary productions, as are those incorporated in the Tibetan Tanjur, can be attributed to the author of the drama Śakuntalā, Vikramorvaśī, Mālavikāgnimitra, the epics Raghuvaṃśa, Kumārasambhava, the lyric poems Meghadūta and Ṛtusaṃhāra, because a "worthiness" and "unworthiness" in literary works does not exist.

From the above mentioned works of Kālidāsa is, according to the quotations of the Indian alaṅkāraśāstras,[8] the most famous not the Śakuntalā or the Kumārasambhava, but the Meghadūta, from which work are quoted thirty-three stanzas, more than fourth part of the whole poem. The same stanzas we find in the edition of the Kashmirian Vallabhadeva, which contains 111 stanzas,[9] as in the edition of Mallinātha, whose contains 115 stanzas.[10] The Tibetan translation, which is also metrical, has 117 stanzas[11], the Chinese translation has 115 stanzas, with various readings. The Tibetan translation reposes on a Sanskrit text very near to the text of Vallabhadeva, perhaps the same text, which used Jinasena (8th century, two centuries before Vallabhadeva) in composing his Pārśvābhyudaya, where Jinasena worked the whole of the text of 120 stanzas, as he knew it, into his account of the life of the Jain saint Pārśvanātha.[12] In the colophon of the Tibetan translation[13] we read, that the Indian translator was the very learned (*sñan*

[5] Hari Chand l c., p. 227; A. B. Keith, History of Sanskrit Literature, Oxford 1928, p. 199, note 2, and p. X.

[6] Keith l.c., p. X. Rājaśekhara quotes Kālidāsa as author of a work on poetics, cf. N. Stchoupak et Louis Renou, La Kāvyamīmāṃsa de Rājaśekhara, Paris 1946, p. 58, note 23. A citation from such a work of Kālidāsa ib. p. 63 (IV, 12). Medhārudra is a name of Kālidāsa. On this question see P. V Kane, JRAS. 1908, p. 545.

[7] L.c. p. 253.

[8] Cf. Hari Chand l.c.

[9] But according to Pathak 120 stanzas. Ed.: Meghadūtavivṛti by Vallabhadeva, ed. by Hultzsch 1911, or Kāvya-sāra-saṃgraha (1), Bombay Sanskrit Series, Lahore 1929.

[10] Ed. by Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṇśīkar, Bombay 1929. In this edition the Pūrvameghaḥ has 63 stanzas and after the 18th stanza one more (p. 15), Uttarameghaḥ has 52 stanzas plus 3 at the end, in all 119 stanzas.

[11] Edited by H. Beck, Berlin 1907, together with a Chinese translation and with various readings, Peking 1954, by Byams pa thogs med.

[12] Cf. Keith l.c., p. 86. Cf. Pārśvābhudaya by Jinasena ācārya, Nirnaya Sāgara Press, Bombay 1906, and The Meghadūta as embodied into the Pārśvābhyudaya, ed. by K. B. Pathak, Arya Bhushana Press, Poona 1894, 1916.

[13] The whole colophon reads: *Blo gros daṅ sñiṅ rje daṅ, brtul ba daṅ ñes pa daṅ, gtoṅ ba la sogs pa'i yon tan phul du byuṅ ba dpag tu med pas spras pa'i dpon čhen nam mkhā brtan*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dňags mkhan čhen po) Kashmirian Pandit Sumanaśrī, the Tibetan translator (*žu čhen gyi lo cā ba maň du thos pa'i dge sloň*) Byaň čhub rce mo, and that this work was published after being corrected in the great monastery of Sa-skya. The same Sumanaśrī (or Sumanaḥśrī) is the translator of Rgyud XXVI,70, of Mdo XVI,1,2 and CXXXIII,10,11. The name of Byaň čhub rce mo (Skt. Bodhiśikhara), otherwise Byaň rce is to be found in Rgyud LXXXIII,77, Mdo CXVII,5,8, CXXXII,1,2,4, CXXXIII,7. He lived 1301-1378 A.D. If he is the same as the co-translator of the Meghadūta, and I suppose, he is, so cannot the translation of the Meghadūta from Sanskrit into Tibetan be ascribed to the 12th century, as some authors do, but it is a work of the second half of the 14th century.

If we consider the contents of the Tanjur and the contents of Kālidāsa's Meghadūta, there arises the question, why this work of the great poet was considered worthy of incorporation into the great collection of Buddhist works, containing mainly works of religious and scientific (philosophical and philological: grammar, metrics, dictionary, logic etc.) character. Explain it, who knows better than I, but I think, there were the following reasons leading both the Indian as also the Tibetan translators to do it: (1) The first commentator of Kālidāsa's Meghadūta was the Kashmirian Pandit Vallabhadeva son of Ānandadeva and the Indian translator of the Meghadūta Sumana(ḥ)śrī was also a Kashmirian. Northern Buddhism seems to be very much indebted to Kashmirian science. (2) Kālidāsa's Meghadūta is, according to the Indian paṇḍita's point of view (cf. the quotations in the alaňkāraśāstras) the most perfect work of the poet, especially in its strictness. (3) Meghadūta, describing the natural beauties of N. and NW. India and the S. of Tibet (Mānasarowar lake, Sindhu, Kailāsa, the abode of the gods, both from the Hindu as also the Buddhist and Tibetan point of view) is very near to the feelings of the Tibetans, fond of the beauties of their world of high mountains, their home-land. (4) Kālidāsa, although a Hindu (worshipper of Śiva?) had some connections with the Buddhists of his time, was associated with Kumāradāsa, king of Ceylon (he reigned 517-526 AD.),[15] who is sometimes iden-

pa'i bkā luň gis, kha če'i paṇḍi ta sñan dňags mkhan čhen po su ma na śrī daň, žu čhen gyi lo cā ba maň du thos pa'i dge sloň byaň čhub rce mo daň, lo cā bar gtogs pa luň rigs smra ba nam mkhā bzaň pos dpal sa skya'i gcug lag khaň čhen por bsgyur čiň žus te gtan la phab pa'o.

[14] Répertoire, p.199 left.

[15] Kālidāsa is quoted in the Sinhalese Mahābodhivaṃsa-gäṭapadaya (Mahābodhivaṃsa-granthipadavivaraṇaya, 12th century). Kālidāsa's Meghadūta was known in Buddhistic Ceylon before the end of the eighth century, as suggested by the verses contained in the graffiti of Sīgiriya, cf. S. Paranavitāna, Sīgiriya Graffiti, JRAS. (Ceylon) 1939, Vol. XXXIV, pp.309 ff. There exists also a Sinhalese Sanne (Sannaya) to the Meghadūta (Meghadūtasannaya), ed. by T.B. Pānabokhē, 1893, the most valuable of Sinhalese commentarial translations to any

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tified with king Kumāradhātusena[16]. So if Pāṇini, the greatest of Indian grammarians, was held worth of being incorporated into the Tanjur, it was also Kālidāsa, the poet of Meghadūta, who had so many connections with Buddhist India and Tibet.

And this Tibetan translation of Kālidāsa's Meghadūta is the source, from which the Mongolian Meghadūta translations, both old and new, have sprung. There are two Mongolian translations of it. The old one, called *Egüle ǰarudasun* or *Egülen-i ǰarudasun*, is contained on pp. 665-686 of the Vol. 225 of the Mongolian Tanjur (Ulānbātar, Mongolian People's Republic). It is a prose version. The beginning of this translation is: *Namo Buddhaya. Namo Dharmaya. Namo Sanghaya. Enedkeg-ün kele-ber Meghadūta nāma. Töbed-ün kele-ber Sprin gyi phoña byaba. Mongγol-un kele-ber Egüle ǰarudasun kemegdekü. Üneger doγulaγsan ǰarliγ-un erketü Burqana mürgümüi*...(follows the translation in prose). The new translation is a partial one, containing only the six stanzas of the beginning of the poem (in Mongolian: *exnī dzurgān badag*). It is a translation from the Tibetan (*tüwd xelnēs orčūlga*) by C. Damdinsüren, one of the founders of modern Xalxa Mongolian, and is a metrical one, containing 5 stanzas with 8, and 1 stanza (the 3rd) with 6 verses each. Here follows the text of this newest translation of Kālidāsa's Meghadūta in transcript.[17]

Kalidasa, enedxegīn ertnī ix dvoxiolč (enetkeg-ün erten-ü yeke ǰokiyaγči).

Ülen elč (Egülen elči).

Exnī dzurgān badag (Eke-yin ǰiryuγan badaγa).

I

1 *Xilent nojon dogšin dzarligīg būlgadž (Kilingtu noyan doγsin ǰarliγ-i bayulγaǰu)*

2 *Xilsēr namaig ixed doromdžlon xölö (kilin-iyar namayi yekede doryomǰilang kügelüge)*

3 *Gutamšig bolson bi seremdžgüi učrās (γutomšiγ boluγsan bi seremǰi-ügei učir-ača)*

Sanskrit or Pali poem, whose author followed a line of his own, cf. C. E. Godakumbura, Sinhalese Literature, Colombo 1955, p. 140. The Meghadūta of Kālidāsa provided the model for many Sanskrit poets who wrote similar poems, cf. C. Cakravarti, IHQ. Vol. III, No. 1, March 1927, pp.273-297, and Godakumbura, l.c.,p.183 ff

[16] Cf. Godakumbura, l.c., p.4. Keith, l.c., p.119.

[17] My Latin transliteration and transcript of the New Mongolian alphabet (in Mongolian: *Mongol cagān tolgoi*) is as follows (in the order of the New Mongolian alphabet):, *a,ā,b,w,g. d, je, jo, dž, dz, i, ī, ǰ, k, l, m, n, o, ō, ö, ȫ, p, r, s, t, u, ū, ü, ǖ, f, x, c, č, š, šč, ŭ, ï, ī, e, ju, jū, ja, jā* and *ai, ei, oi, öi, ui, üi*. As the Written (or Literary) Xalxa Mongolian is not intelligible to all who know old, i.e. Classical Mongolian, I have tried to transpose the new literary language into the older one (the older forms are given in brackets)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4 *Gua exnerēs salād džil bollō.* (*Гoua eke-ner-eče salayad ǰil bolluya.*)
5 *Serün süidert galbar dzandan oitoi* (*Serigün següder-tü yalbar ǰandana oyitoi*)
6 *Sereglen Damāgīn ūland xurč irēd* (*seregleng Rāma-yin ayula-dur qurču ireged*)
7 *Setgeld toxirson gua sajxan oxidïn* (*sedkil-dür tokiraysan youa sayiqan ökidün*)
8 *Serücen šumbax tungalag mörnīg č üdzlē.* (*seregüčen dürükü tungyalay mören-i ču üǰelüge.*)

II

1 *Ünen xairt tūnīgē orxidž garād* (*Ünen qayiratu tegün-i-ber orkiǰu yarayad*)
2 *Ǔdzemdžit ūland xeden sar sūxad* (*üǰemǰi-tei ayula-dur kedün sar-a sayuyad*)
3 *Atgax gar minï tursār baigād xarin* (*atayaqu yar minu turasaya-iyar bayiyayad qarin*)
4 *Altan buguiwč minï xolxidž oičixod xürlē.* (*altan boyubči minu qolkiǰu oyičiyad kürülüge.*)
5 *Dzunï dand sar bolōd irexed* (*ǰun-u dumda sar-a boluyad irekü-dür*)
6 *Dzudzān ül öndör ūlïg bürxēd* (*ǰuǰayan egüle öndür ayula-yi bürküged*)
7 *Ǔdzseglent dzān xewtedž baigā č jum šig.* (*üǰeskülenq-tü ǰayan kebteǰü bayiya ču yum šig.*)
8 *Ünexēr sonin gajxamšig bajdlïg xarād* (*Üneger sonin yayiqamšiy bayidal-i qarayad*)

III

1 *Jagčisïn džurmār jawdž baigā minï* (*yakšyas-un ǰirum-iyar yabuǰu bayiya minu*)
2 *Janagīn njalmas bömbörön tusaldž bainā.* (*yanayi-yin nilbusun bömbürün tusalaǰu bayinam.*)
3 *Xōloi xüdzügēr tewregīg janag exnerēsē* (*qoyulai küǰügün-iyer teberigi-yi janay eke-ner-eče-ben*)
4 *Xoldodž salsan xörxī minī setgel* (*qoladaǰu salaysan kögerekü minu sedkil*)
5 *Xöwöldzsön ülīg xardž almairax bolowč* (*kübkelǰegsen egülen-i qaraǰu almayiraqu bolubči*)
6 *Xörxī exnerē sanadž gunïsār baina.* (*kögerekü eke-ner-iyen sanaǰu yungsuyiiyar bayinam.*)

IV

1 *Xuwïtai dzunï dund sar šuwtraxad* (*Qubitai ǰun-u dumda sar-a sibturayad*)
2 *Xurïn ül xolōs nüdž irēd* (*qur-a-yin egülen qola-ača negüǰü ireged*)
3 *Amrag xüxni džürxnī ügīg damdžüldž* (*amaray keüken-ü jüriken-ü üge-yi damdžiyulaǰu*)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4 *Amar baina ū? gedž nadās asūx met (amur bayinam uu. geǰü nada-ača asaγ-uqu metü)*
5 *Nandin cagān ülen cecgīg awčrād (Nandin čaγan egülen čečeg-i abačiraγad)*
6 *Nad belegledž öx šig sanagdax jum. (nadur belegleǰü ögkü šig sanaγdaqu yum.)*
7 *Či minï sain irew ū ? gēd amrag minï (Či minu sayin irebe uu. geged amaraγ minu)*
8 *Čin ünenēs bajarladž baix šig sanagdana. (čing ünen-eče bayarlaǰu bayiqu šig sanaγdanam.)*

V

1 *Üdzseglent dalain uxilsan njalmas xörč (Üǰeskülеng-tü dalai-yin uqilaγsan nilbusun kögerčü)*
2 *Ülēx salxind xögdödž ül bolno (üliyekü salkin-dur kögegdeǰü egülen bolunam)*
3 *Čuxam mergedīn šanalsan setgelīn üg (čoqum merged-ün sinalaγsan sedkil-ün üge)*
4 *Cūrajtan garād sajn nomlol bolox jum. (čaγurayitan γaraγad sayin nomlal boluqu yum.)*
5 *Bajar baxdaltai nūc ene dziülīg (Bayar baqadaltai niγuča ene ǰüül-i)*
6 *Bas č xün bür oilgox nï berx ē ! (basa ču kümün büri oyilγaqu inu berke ee.)*
7 *Cecen teneg amïd üxsen xendč (Čečen teneg amidu ükügsen ken-dür čü)*
8 *Čēdžnīxē xüilīg ailtgan öčidž baina. (čegeǰin-ü-iyen küsel-i ayiladqan öčiǰü bayinam.)*

VI

1 *Xairt činī jadzgūr öndör bögöd (Qayir-tu činu iǰaγur öndür bögüged)*
2 *Xānï tüšmel šig ix erxtei šū dē. (qaγan-u tüsimel šig yeke erke-tei šuu dege.)*
3 *Angasan gadzart usïg tügēx ül met (Angγasan γaǰar-tu usun-i tügegekü egülen metü)*
4 *Agū ix öršölīg činï bi medne. (aγuu yeke örüsiyel-i činu bi medemüi.)*
5 *Gewč bi čamas xol gadzar (Gebčü bï čima-ača qola γaǰar)*
6 *Xeterxī ixēr mörödön dzowdž baina. (ketürkei yeke-iyer mögeredün ǰobaǰu bayinam.)*
7 *Als gadzar arga jadsan naddā (Alus γaǰar arγa yadaγsan nadur-daγan)*
8 *Agū erdemt amrag minï xürēd irēč ! (aγuu erdemtü amaraγ minu küreged iregečü.)*

Hereafter follows the translation of the above text (A 1-6) and, for comparison, the translation with annotations, of the Sanskrit and the Tibetan text (B 1-6) given in the notes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A 1. The angry chief having issued a cruel order has undeservedly very much humiliated me and sent in me exile. I imprudent, on that ground deprived of (my) beautiful wife, have spent a year in disgrace. On Mt. Damā, covered with forest with sandal, cooling shade and the wishing tree I have seated me (and there) saw, plunging into the limpid stream and there seeking refreshment the beautiful maidens, answering to my thought (on my wife).

B 1. A certain (*'gā žig la ni, kaścit*) yaksha (*'gnod sbyin, yakṣa*) annihilated (*byas gyur čiṅ, astaṃgamita*) in his greatness (*gzi brǰid ñams par, mahimā*) by the curse (*bkā luṅ dag gis, śāpena*) of his master (*rǰo bo khros pa'i* "enraged lord", *bhartuḥ*), made heavier (*śin tu lči ba, guruṇā*) by the separation (*med dbaṅ gyur, viraha*) from his wife (*raṅ ñid, sva* "his own", *bag* "a newly married wife, a bride", *mdses pa* "a pretty girl, a beautiful damsel", *kāntā*) for a whole year (*lo yi bar, varṣabhogyena*), love-mad (*svādhikārāt pramattaḥ*), fixed (*spyod pas gnas par gyis, cakrē*) his residence (*gnas par gyis, vasatim*) in the hermitages (*soṅ la, spaṅ la, āśrameṣu*) of Mt. Rāma (*Rā ma'i ri bor, Rāmagiri*), where (*ldan*) under the agreeable shadow (*śin tu rab mdses pa'i rab bzaṅ lǰon, grib ma daṅ, snigdhacchāyā*) of the trees (*śiṅ, taruṣu*) was bathing (*khrus bya, snāna*) in the pure waters (*bsod nams čhu bo rnams daṅ, puṇyodakeṣu*) the daughter of Janaka (*yid 'oṅ* "agreeable", *skyed byed* "Janaka", *bu mo* "daughter").[18]

A 2. I departed, I abandoned my truly beloved (and) spent some months on the lovely mountain, (but) my hand intending to hold (her) has become meagre, so that the golden bracelet has become loosened and begun to fall. When came the middle summer month, a thick cloud covered the mountain and lay on it like a beautiful elephant. When I saw this case verily Wonderful and interesting,

---

[18] *Kaścit kāntāvirahaguruṇā sva lhikārāt pramattaḥ* (var. *svādhikārapramattaḥ*)
śāpenāstaṃgamitamahimā varṣabhogyena bhartuḥ
yakṣaś cakre janakatanayāsnānapuṇyodakeṣu
snigdhacchāyātaruṣu vasatiṃ rāmagiryāśrameṣu.

The beginning of the Tibetan translation is as follows: *Rgya gar skad du. Me gha dū ta nā ma. Bod skad du. Sprin gyi pho ña žes bya ba. Yaṅ dag par rdsogs pa'i saṅs rgyas gsuṅ gi dbaṅ phyug la phyag 'chal lo.*

Rǰo bo khros pa'i śin tu lči ba'i bkā luṅ dag gis gzi brǰid ñams par byas gyur čiṅ

gnod sbyin 'gā žig la ni raṅ ñid bag med dbaṅ gyur mdses ma spaṅ (var. *spoṅ*) *la lo yi bar*

yid 'oṅ skyed byed bu mo'i khrus bya bsol nams čhu bo rnams daṅ śin tu rab mdses pa'i

rab bzaṅ lǰon śiṅ grib ma daṅ ldan rā (var. *dra*) *ma'i ri* (var. *dri*) *soṅ la spyod pas gnas par gyis.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

B 2. On that (*der, tasmin*) mountain (*ri bo, adrau,* comm. *Citrakūṭādrau*) this (*de ni, sa*) husband (lover, *kāmī,* tib. *'dods ldan* "the desiring one") separated (*viprayuktaḥ, spaṅs śiṅ*) from his wife (*mdses ma, abalā*) having passed (*phyin bas pas, nītvā*) some months (*zla ba 'gā yis, katičit māsān*)—his fore-arm (*lag pa, dpuṅ pa'i bar du, pra'koṣṭhaḥ*) was emaciated (*phra bar gyur nas, rikta*) as to letting fall down (*rgyu bar byed, bhraṃśa*) his golden (*gser gyi, kanaka*) bracelet (*gdu bu dag ni, valaya*)—saw (*sñam du rtog čiṅ mthoṅ bar gyur, dadarśa*) on the first (*rdsogs pa'i, prathama*) day (*ñin la, divase*) of the rainy month (*čhu sdod zla ba, āṣāḍhasya*) a cloud (*sprin rnams* "clouds", *megham*) leaning on (*ñal bar gyur pa ni, āśliṣṭa*) the summit (*ri bor ri steṅ, sānum*) beautiful to look at (*mdses par gyur pa'i, prekṣaṇīyam*) as an elephant (*glaṅ čhen yin nam, gaǰa*) bent down (*pariṇata*) and playful butting (*mčhog tu rol čiṅ, krīḍā*) against a mound (*vapra*).[19]

A 3. it caused the running of tears (down my cheeks) on behalf of (my) wife, from whom I am alone for the order of the Yaksha, and I was sad, when thinking on my poor wife, and absent-minded I gazed at the cloud, and the idea caused me to swing my mind that I am always far from my beloved wife (and I longed for) to embrace her neck.

B 3. Before (*gnas de mdun du*) him (*de ltar, tasya,* i.e. *meghasya* "the cloud") standing (*'ǰug par 'gyur, sthitvā*) the attendant (*rǰes braṅs, anucaro*) of the king of the kings (*nor sbyin rgyal po'i, rājarājasya,* comm. *Kuberasya*) for a long time (*yun riṅ dag tu, ciram*) was plunged into the thoughts (*yid la rab tu gduṅ ba, dadhyau;* comm. *cintayāmāsa*) and tears (*naṅ du ... mčhi ma, antar bāṣpas*) by the reason (*hetor*) of his inspiring (*ādhāna*) his desire (*kautuka*) as (*či yaṅ, katham api*) before (*byuṅ gyur te, puraḥ* ; the Tibetan text has more *: ke ta'i me tog rgyas stobs kyis* "as for the extensive strength of the ketaka flower). When seeing (*mthoṅ na, āloke*) a cloud (*čhu 'dsin, megha*) the mind (*sems la, cetaḥ*) even (*ni, api*) of a happy one (*bde ldan, sukhino*) becomes (*bhavati*) changed (*gduṅ ba, tapati* "is tormented", *anyathāvṛtti*), how much more (*yaṅ ni rnam pa, kim punar*) (the mind) of a creature (*skye ba'i, jane*), which being at a distance (*riṅ*

---

[19] *Tasminn adrau katicit abalāviprayuktaḥ sa kāmī*
nītvā māsān kanakavalayabhraṃśariktaprakoṣṭhaḥ
āṣāḍhasya prathamadivase megham āśliṣṭasānuṃ
vaprakrīḍāpariṇatagajaprekṣaṇīyaṃ dadarśa.
'dod ldan de ni mdses ma spaṅs śiṅ zla ba 'gā yis ri bo der ni phyin byas pas
lag pa phra bar gyur nas gser gyi gdu bu dag ni dpuṅ (var. *dpud*) *pa'i bar du rgyu bar byed*
čhu sdod zla ba rdsogs pa'i ñin la sprin rnams ri śor ri steṅ ñal bar gyur pa ni
mčhog tu rol čiṅ mdses par gyur pa'i glaṅ čhen yin nam sñan du rtog čiṅ mthoṅ bar gyur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

na gras par gyur pa'i, gžan du, dūrasaṃsthe) is longing for (*dgā ma, praṇayini*) a neck-embrace (*mgrin par 'khyud bya, kaṇṭhāśleṣa*).[20]

A 4. When elapsed a part of the middle summer month, there came to me the idea to let carry the rainy cloud, which came wandering from afar, from (my) heart coming word to the beloved young wife to say to her: Are you well ? so asking her, when will come (to her) the flower-cloud white like Nandin. You will say: You came safe ? and I was thinking, how she would be delighted by my sincere love.

B 4. When the rainy season (*nabhasi*) was near (*pratyāsanne*, tib. *dbyar dus zla ba gñis pa 'oṅs par gyur che* "when was coming the second month of the summer") wishing for (*čhed du, arthī*) support (*'čhaṅ ba, ālambana*) of life (*srog, jīvitā*) of the beloved one (*brce ldan ma yi, dayitā*), desiring to convey (*khyer nas 'jug pa bžin, hārayiṣyan*) the news (*chig, pravṛttim*) of his condition of life (*raṅ ñid bde 'am žes pa'i, svakuśalamayīm*) by means of a cloud (*čhar sprin dag gis, jīmūtena*) he (*sa*) worshipped him (*de la mčhod pa ched du, kalpitārghāya tasmai*) with fresh blossoms of Kuṭaja (*pratyagraiḥ kuṭajakusumaiḥ*, tib. *kun da'i zla* yi čhu skyes* "water-born lotus") (and) said (*vyājahāra, brjod pa bžin*) to him (*de la*) a word full of love (*'dsum pa rnams kyis . . . mčhod pa'i čhed du*) "to make glad" (*mdsā ba mṅon du gyur pa'i chig ni, prītipramukhavacanam*), being himself pleased (*sam dgā bžin, prītaḥ*): Welcome ! (*legs par 'oṅs, svāgatam*).[21]

---

*[*kun da'i zla* is a mis-rendering of *ku ṭa dza*. Lokesh Chandra]

[20] *Tasya sthitvā katham api puraḥ kautukādhānahetor* (var. *ketakādhāna*°)
antarbāṣpaś ciram anucaro rājarājasya dadhyau
meghāloke bhavati sukhino'py anyathāvṛtti cetaḥ
kaṇṭhāśleṣapraṇayini jane kiṃ punar dūrasaṃsthe.
No, sbyin (var. *čiṅ*) *rgyal po'i rjes 'braṅs de ltar gnas de mdun du ke ta'i me tog rgyas stobs kyis*
naṅ (var. *maṅ*) *du yid la rab tu gduṅ ba'i mčhi ma yun riṅ dag tu či yaṅ byuṅ gyur te*
mgrin par 'khyud bya dgā ma riṅ na gnas par gyur pa'i skye bo'i sems la ni
čhu 'dsin mthoṅ na bde ldan yaṅ ni rnam pa gžan du gduṅ ba či yaṅ 'jug par 'gyur.

[21] *Pratyāsanne nabhasi dayitājīvitālambanārthī* (var. °*lambanārthām*, °*lambanārtham*)
jīmūtena svakuśalamayīṃ hārayiṣyan pravṛttim
sa pratyagraiḥ (var. *saṃpratyagraiḥ*) *kuṭajakusumaiḥ kalpitārghāya tasmai*
prītaḥ prītipramukhavacanaṃ svāgataṃ vyājahāra.
Dbyar dus zla ba gñis pa 'oṅs par gyur che brce ldan ma yi čhed du srog 'čhaṅ (var. *čhags*) *ba*
de (var. *bde*) *la čhar sprin dag gis raṅ ñid bde 'am žes pa'i chig 'di khyer nas 'jug pa bžin*
kun da'i zla yi čhu skyes 'dsum pa rnams kyis de la mčhod pa'i čhed du dgā byed bžin
mdsā ba mṅon du gyur pa'i chig ni (var. omitit) *de la legs par 'oṅs sam dgā bžin brjod pa bžin.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A 5. The lovely ocean burst into tears, it shed tears, and by the blowing wind the so originated cloud was driven. There resounded the echo, the word of the thought of the really suffering heroes, such a good saying. It is difficult for every man to understand a thing, which being secret, brings happiness. Wise and fool die, but everyone has a longing in his heart.

B 5. What (act. "where", *gaṅ du, kva*) is a cloud (*čhar sprin, meghaḥ*) (more than) vapour (*du ba, dhūma*) and lightning (*gzin* "splendour", *jyotiḥ*), a combination (*cod* "measure, proportion", *saṃnipātaḥ*) of water (*čhu gter* "water treasure", *salila*) and wind (*myur 'gro* "quick going", *marutām*), what (*gaṅ du, kva*) is the subject of a message (*legs bśad* "moral lessons" *čhed du, saṃdeśārthāḥ*), which should be conveyed (*thob par byed, prāpaṇīyāḥ*) by means of living creatures (*srog rnams kyis ni, prāṇibhiḥ*), who are intelligently acting (*mkhas pa'i byed pa rnams, paṭukaraṇaiḥ*)? Thus (*čes pa, ity*) not considering (*yoṅs su mi śes gaṅ gis ni, apariganayan*) by ardent desire (*mčhog tu dgā bas, autsukyād*), the guardian of Kubera's treasures (*gsaṅ ba pa* "the secretly thinking one", *guhyakas*) urges him to go (*taṃ yayāče*), for a love stricken one (*kāmārtā hi*) is unable to discern (*žu bar byed, prakṛtikṛpaṇāś*) between living and not living creatures (*mkhas daṅ mi mkhas rnams daṅ sems ldan sems med rnams la* "sagacious and not sagacious, with soul and without soul ones", *cetanācetaneṣu*).[22]

A 6. Your beloved high-born functionary of the Khan is yet enjoying full rights. I know your great favour which is like a cloud bestowing water on the arid soil. I am far from you in this country and very longing for you and am grieving. The distant country gives me not the possibility to come to my love.

B 6. I (*aham*) banished from my wife and kinsmen (*mčhod sbyin 'bras med* "without religious service and rice", i.e. banished, *bdag gi riṅ gnas* "my lonely place", *gñen mdun dag tu* "from my relatives", *dūrabandhur*) through the force of fate (*yon tan mčhog dbaṅ, vidhivaśād*) am gone (*gśegs* hon., *gato*) to thee (*khyod, tvayi*) as a supplicant (*tenārthitvaṃ*)—for (*des na*) it is better (*skal pa, varam*)

---

[22] *Dhūmajyotiḥ salilamarutāṃ saṃnipātaḥ kva meghaḥ*
saṃdeśārthāḥ kva paṭukaraṇaṭḥ prāṇibhiḥ prāpaṇīyāḥ
ity autsukyād aparigaṇayan guhyakas tam yayāce
kāmārtā hi prakṛti- (var. *praṇaya-*)*kṛpaṇāś cetanācetaneṣu.*
Gaṅ du ba gzi ldan čhu gter myur 'gro rnams kyi chod ba las ni čhar sprin te
gaṅ du mkhas pa'i byed pa rnams daṅ srog rnams kyis ni legs bśad čhed du thob par byed
čes pa mčhog tu dgā bas (var. *ba'i*) *gsaṅ ba* (var. *bab*) *pa ni de la* (var. *las*) *yoṅs su mi śes gaṅ gis ni*
'dod pa'i don du mkhas daṅ mi mkhas rnams daṅ sems ldan sems med rnams la žu bar byed.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

an unsuccessful (*moghā, vandhyā*) begging (*'dod pa* "to get", *yāñcā*) from one who possesses superior qualities (*skal pa'i dbaṅ gis, adhiguṇe*), than (act. not, *na, min*) to get (*thob pa ñid*) his desired object (*labdhakāmā*) from a low one (*dman, adhame*), (because) I know (*bdag gis śes*) thee (*khyod ni, tvam*) the pleasing (*kāmarūpam, 'dod 'ǰo'i ṅo bo ñid* "with the character of Kāmadhenu, the wishing cow) minister (*blon po, prakṛtipuruṣam*) of the Munificent One (*mčhod sbyin brgya pa'i, maghonaḥ*, i.e. *Indrasya*) born (*jātam*) in the lineage (*rigs mčhog daṅ ldan* "with the best lineage", *vaṃśe*), the well known in the world (*sa gsum mthā dag rig čiṅ* "being well known in the three worlds, i.e. *tribhuvanasakalavidita; bhuvanavidite*) of the clouds (*čhu 'dsin ñid du*), that revolving again and again bear blue lotuses on them (*bskal par 'ǰug pa'i čhe ba'i, puṣkarāvartakānām*).[23]

The comparison of the above given texts and translations shows that the New Mongolian translation of the first six stanzas of Kālidāsa's Meghadūta is not a mere translation, but that it is a poetical recasting or remodelling of the Tibetan translation with regard to the Mongolian translation of the poem in the Tanjur.

With regard to the metre, the Mongolian poet used a metre containing in each verse five accentuated words and the verses are held together by means of an alliteration, which runs as follows: I. 2x, 2g, 4s; II. 2ŭ, 2a, 2dz, 2ŭ; III. 2ja, 4x; IV. 2x, 2a, 2n, 2č; V. 2ŭ, č, c, 2b, c, č; VI. 2x, 2a, g, x, 2a. Such is the Mongolian way of translation of modern poetry, a way leading to the complete Mongolization of the outer habitus of a translated poetical work from other languages.

As regards the contents the New Mongolian recasting uses from the beginning the first person. Mt. Rāma is here called *Damāgīn ūl*, because also in the Tibetan translation (in the var.) the name of the mountain is *Dra ma'i ri* and the Mongolian pronunciation of tib. *dr* is *d*. Neither in the here published Tibetan nor the Sanskrit text we find mentioned the wishing tree (mong. *galbar*, an abbreviation for older mong. *galbarawars*, cf. ordos. mong. *GalbaranDzã muDu*, from skr. *kalpavṛkṣa*, one of the trees of heaven or Indra's paradise). But in the

---

[23] *Jātaṃ vaṃśe bhuvanavidite puṣkarāvartakānāṃ*
jānāmi tvāṁ prakṛtipuruṣaṃ kāmarūpaṃ maghonaḥ
tenārthitvaṃ tvayi vidhivaśād dūrabandhur gato'haṃ
yāñcā moghā (var. *vandhyā*) *varam adhiguṇe nādhame labdhakāmā.*
Khyod ni rigs mčhog ldan mčhod sbyin brgya pa'i blon po mčhog ste 'dod 'ǰo'i ṅo bo ñid
sa gsum mthā dag rig čiṅ bskal par 'ǰug pa'i čhe ba'i čhu 'dsin ñid du bdag gis śes
des na khyod ni don gñer (var. *gñis*) *ñid la skal pa'i dbaṅ gis dman min 'dod pa thob pa ñid*
mčhod sbyin 'bras med bdag gi riṅ gnas gñen mdun (var. *'dun*) *dag tu yon tan mčhog dbaṅ khyod gśegs mdsod.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

unpublished Mongolian prose translation of Meghadūta we read about *üǰeskü-leng-tü erken sayin següder-lüge degülder galbaravaras modu-tu rā-ma-yin ayula.* In the NM. text there are mentioned *gua saixan oxid* "beautiful damsels", but in the Tibetan and Sanskrit text there is mentioned the daughter of Janaka. The Mongolian prose text has *törögülügči ökin*, where *törögülügči* is a translation of tib. *skyed byed* and this word of skr. *Janaka.* Skr. *āṣāḍhasya prathamadivase*, tib. *sdod zla ba rdogs pa'i ñin la*, mong. *dzunï dund sar bolōd*: the NM. text seems not to be so precise as the older texts. In the NM. text the elephant is only mentioned as a beautiful beast, but in the tib. and skr. text the elephant is playing against a mound (skr. *vaprakrīḍāpariṇata gaja*, tib. *mčhog tu rol čiṅ*). The NM. recasting does not mention, that the yakṣa was an attendant (skr. *anucara*, tib. *rjes 'braṅs*) of the king of the kings (skr. *rājarājasya*), which the tib. text translates, explaining it as *nor sbyin rgyal po* and Mallinātha explaining as *Kubera.* The tib. text adds to the visual analogy an olfactory one: the yakṣa feels the fragrant smell of the ketaka flower (tib. *ke ta'i me tog rgyas stobs*). In st. 4 the Tib. text is more precise than the Skr. text of Mallinātha's commentary. This reads *pratyāsanne nabhasi* "when the rainy season was near", the Tib. says *dbyar dus zla ba gñis pa 'oṅs par gyur che* "at the time when was coming the second month of summer" and in agreement with it says the Mongol *xuwitai dzunï dund sar šuwtraxad* "when a part of the middle month of summer was away". New is in the Mongolian text the expression *nüdž irēd* "he came wandering as a nomad", and the comparison of the cloud with the bull *Nandin*, the door-keeper of Śiva and his chief attendant, the bull, which he rides, evidently also an allusion to the name Nandinī, the fabulous cow, daughter of Surabhi, yielding all desires (i.e. Kāmadhenu) and in the possesion of the sage Vasiṣṭha. The words of greeting are the same: *svāgatam= legs par 'oṅs=či miṅ sain irew ū?* In stanzas 5 and 6 the situation is a little other than in the Tibetan and the Sanskrit texts. But here also the Mongolian poet has grasped the situation.

It is a great pity that he has not translated the whole poem. But even so we see that a book of the Tanjur can be of use to the modern man.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

THE BIOGRAPHY OF MITRA-YOGIN

The biography of the famous Mitra-yogin which is reproduced on the pages to follow is entitled *Mi-tra jo-kaḥi rnam-thar bstan-pa gsal-baḥi sgron-me bzhugs-so.* It is different from that in the *Deb-ther sṅon-po* or the *Blue Annals*[1]. It has a literary excellence and is in contrast to the matter-of-fact narrative of the *Blue Annals.* Its author is unknown. An undefinable connection of Mitra-yogin with Padmasambhava is hinted at on page 37. It relates that in the city of Vārāṇasī there was a religious king by the name of Dge-baḥi-blo-gros (Kalyāṇamati) who married the daughters of king Dgra-ḥdul[2] of the South. Their names were Ñi-ma-bzaṅ-mo (Sūryabhadrā) and Zla-ba-bzaṅ-mo (Candrabhadrā). Once the king went to Vajrāsana (Gayā) and near the Gandhola he saw a charming girl. On enquiry she told him that she is the daughter of the Magadha king Zla-ba-seṅ-ge (Candrasiṁha), Ḥod-zer-kun-mdzes-ma (Prabhāsundarī) by name. The king married her and brought her to Vārāṇasī. The king arranged for separate palaces for each of them. The king was most attached to the youngest queen who was superb in beauty, and sweet of speech. The eldest had three sons and the middle had two. Out of jealousy the two queens mixed *spu-tsi* in food and gave it to the youngest one so that she may have no progeny. So she had no son. Astrologers, soothsayers, divinators were assembled and ways were sought for her being endowed with a son. Once a person holding a silver vessel of ambrosia in his right hand appeared to her in a dream. The priests interpreted that a Bodhisattva-like prince will be born unto her. If he stays at home he will be a great emperor, and if he leaves the world he will be a great saint. In course of time a son was born, and he grew up. He was named Ānanda.

By the age of 13 Ānanda became proficient in the various walks of Tantric learning. The other brothers were jealous. They invited him to a garden, and took him to the lonely lake of Padmaḥi-gliṅ. There they pushed him into the lake and ran away. The Nāgas worshipped him and prince Ānanda preached Dharma unto them. When the elder princes went back to the palace they informed their father that the youngest prince had been drowned while trying to obtain a lovely flower. The king was deep in grief. The queen-mother swooned and was in agony. The parents went to the lake and saw the unharmed prince from a remote distance. They were very happy and heard the entire story from the

[1] Tibetan text: chapter PHA, folios 11b-15a; English translation by George N. Roerich, II.1030-1039.

[2] Aridama, Śatrujit (Tibetan-Sanskrit Dictionary).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prince who concluded with a sermon. The prince requested the king his father to permit him to become a monk. A long verse-dialogue between father and son follows, reminiscing nīti stanzas. All attempts failed to dissuade the prince who was convinced of the futility of worldliness. The guard was increased and tightened. Even then, with the help of a long piece of cloth, the prince escaped from the palace. He sped to Gayā. In the morning, when the royal parents saw that he had escaped, they were stricken with grief. Intensive search proved vain. Touching verses follow in which the parents pray for the well-being of their son.

The prince wanted to get his pravrajyā in Nālandā. While he was walking on the banks of the Ganges (*gha-gha*, p. 22) there appeared to him several times but at a distance, an unrobed woman holding a trident. The prince was in a fix as to her identity. She revealed herself to be Ekajaṭī and exhorted him to pray to Eleven-faced Avalokiteśvara for six years at Gayā. Then she disappeared. Thereafter, he went to Nālandā and got his initiation from the Mūlasarvāstivādin[3] teacher Rab-tu-rgyal-baḥi-lha and his initiation name became Śrī-dharmamitra (p. 22).

At Gayā he met the bhikṣuṇī Śrīsiddhi from whom he requested initiation into Avalokiteśvara's *Padmaḥi-sñiṅ-po*. Thereafter he led the life of a mendicant and performed sādhana in the Temple of the Eleven-faced Avalokiteśvara and Tārā at Gayā for six years but to no avail. He was in despair and he thought of going to another city in search of a guru. In the morning Amṛta° gave him the consecration. He heard the Dharma from Avalokiteśvara himself. He attained siddhi of Eleven-faced Avalokiteśvara in the exoteric (*phyi*), that of Khasarpaṇi in the mesoteric (*naṅ*), that of Hayagrīva in the esoteric (*gsaṅ*), and that of Amṛtakuṇḍalin in the superesoteric (*yaṅ gsaṅ*) and so on—that is 108 sādhanas were revealed to him. From the heart of Tārā herself there appeared the goddess who has been mentioned before. She sprinkled the blood-skull over his head and anointed him with the four symbolic *sekas*. She also initiated him into the *Ḥod-kyi dra-ba* the meditation of Avalokiteśvara, and told him "Go to Mount Khasarpaṇi in the south and meditate for six years. If there is an obstruction, sound the damaru and it will disappear." Thereafter he departed. By this time his clothes had worn out and he put on a single loin-cloth (*aṅ-gha-rag*). His other possessions were a wooden maṇḍala of Avalokiteśvara and a ḍamaru. Now he became known by the appellation of *yogin*.

On his way to Mount Khasarpaṇi, he met a woman whose forehead-mark was of ashes and who wore red clothes. Conversation ensued in which she in-

[3] Mahāvyutpatti 9078.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

formed him of the city of witches called Tri-śa where he would meet with hindrances. He told her that he would sound the ḍamaru. As the ḍamaru resounded the woman split into two. Out of pity, Mitra hid the ḍamaru and the woman was restored. She said: "I am *Citta dug ḥthuṅ* by name, and I will abide by your commands". On being asked, she informed Mitra: "My country is in the south, in Tri-śa-ta and my queen is Rdo-rje phra-man. Everyday she slays a thousand men." In one breath, she drew in three men to death. Mitra brought them back to life. It occurred to him that the witches afflict the world and so he should subdue them first. Along with the witch he went to their country and saw the queen. As he was about to sound the ḍamaru he was immobilised. The queen advised him to complete the two utpanna- and sampanna-kramas before he ventured to subdue the city of witches, and prophesied that his psycho-physical powers would be awakened within three years. She initiated him into the *Grol-lam ye-śes ḥkhor-lo* of Avalokiteśvara. She warned him not to sound the ḍamaru without perfecting his siddhi.

Mitra reached Mount Khasarpaṇi and meditated on Svayambhū Avalokiteśvara. He attained the psycho-physical powers. Avalokiteśvara asked: "What do you desire." Mitra replied: "I want supreme perfection this very moment." Avalokiteśvara initiated him into various dharmas and advised him to go to O-rgyan in the west for yet higher siddhi. He started for O-rgyan with his wooden maṇḍala and ḍamaru. On reaching Kashmir he met Paṇḍita Padmeśvara. He told the Paṇḍita of his mission to O-rgyan. Out of compassion, the Paṇḍita gave him a golden flower and said: "A little beyond the valley is Mount Śva-ra-na. On it is situated the Ye-śes-gsaṅ-ba (*Jñānagupta) Fort. In it there is an unclad yoginī called Chu-ḥthuṅ-ma who has attained supernatural powers and is unattached to the world. Give her the golden flower and ask the way."

Mitra went and saw her. She was the selfsame Ekajaṭī of Gayā and it was like the meeting of mother and son. He gave her the flower and enquired the way. She said: "Go in a westerly direction and after a time you will come to a reed forest, a bamboo forest and then to Ma-le-nan-mkhar where flowers and jewels are sold. To the south of this city is a house with a red cloth flag, whose gate is painted with vermilion. It belongs to the brahmin Dpal-dbyaṅs (*Śrīghoṣa) whose wife is Ḥkhor-loḥi-bra-ma. Their daughter is twentytwo years of age, of surpassing beauty, and accomplished with all graces. She is endowed with intuition and magical powers. She is also termed Bde-ba-ḍā-ki-ma (Sukhaḍākinī). She is your sister, and has been your yoginī. Ask her for *luṅ* and *byin-rlabs* (adhiṣṭhāna). Her mother is a Jñānaḍākinī." Mitra came to that city, approached the vermilion-painted gate of that house and uttered the ṣaḍakṣara thrice. The afore-described

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

daughter came out. She asked: "Oh brother, has your journey been comfortable. What has brought you here ?" Mitra said: "I want to go to O-rgyan in the western direction to obtain the supreme siddhi. To remove obstructions give me supernatural powers." He presented her gold. The maiden replied : "You will have to become fully accomplished in the exoteric, mesoteric and esoteric (bāhya, ābhyantara and guhya) practices to avoid the obstructions caused by the witches. Go to the O-rgyan monastery (*gliṅ phran*) Ka-liṅ-ta which is at the back of the yonder western mountain. There the trees are inhabited by the gods of wisdom, all the waters utter mantras, all the stones are of stūpa form, even if one does not meditate samādhi descends, and there is a palace of Mahākāruṇika. Go, attain siddhi and all your impurities will disappear. On the tenth day of the next month offer gaṇapūjā and bali". Then she went in and Mitra departed.

Mitra came to the place where he was to attain siddhi, but he had nothing to offer the requisite pūjā. He started to prepare for offering stones as bali by sprinkling water over them and was arranging fruits and mud as gaṇacakras. In the evening from the upper parts of the valley appeared something very long. It, the birds and even flies turned into ḍākinīs. They brought musical instruments and objects of worship. In a short while the former maiden appeared on a vulture. The earth and space was filled with ḍākinīs—all assembling near Mitra. They arranged a throne of human skin for their queen. The queen took her seat and the retinue became occupied in various activities. Some drew maṇḍalas, some arranged icons, some prepared pūjā, and others spread the gaṇacakra. At the approach of night, the ḍākinīs gathered near the queen and erected a wall of thousands of magical corpses. With the queen in the centre, hundreds of ḍākinīs decorated themselves with bone-aprons and sang the ṣaḍakṣara and went round the maṇḍala, bali and gaṇacakras. When they danced over that wall of flesh, the entire mass of flesh was converted into rice and milk (i.e. *pāyasa*). In the middle of the maṇḍala Mahākāruṇika alongwith his *yum* (śakti) in his fourfold[4] aspect surrounded by yogins and yoginīs in his esoteric sādhana, preached the Dharma. He initiated Mitra into the 108 sādhanas of his exoteric, mesoteric, esoteric and superesoteric forms according to the four classes of Tantras. Early at dawn, Mahākāruṇika and his retinue went to their spheres. The queen took out a long object and all the ḍākinīs disappeared. The maiden remained. She instructed Mitra in the upāyamārga of Vajragupta. He stayed with her for six months and meditated. Now he became the siddha, the perfect one.

[4] White in the east, yellow in the south, red in the west and green (or blue) in the north (Lama Tshulthim).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Then Mitra went to the north to the Otantrapuri monastery. There its six thousand monks were harrassed by the armies of the heathen king Gur-śiṅ-can. Mitra flew into the sky, and frightened the elephants and soldiers to flee. The monks were happy and honoured him. He stayed at the monastery.

Once he was strolling in the forest called Ku-laṅ lha-mo rol-paḥi nags. He heard a noise from the sky. When he looked up it was the former Ekajaṭī with a kartarī and kapāla. With the kartarī she cut off the cranium (kapāla) of Mitra, from which light shone forth. In the kapāla appeared the entire retinue of the gods of Jñāṇasattva Avalokiteśvara who initiated Mitra into the esoteric 108 sādhanas. The Ekajaṭī also instructed him and joined his kapāla to the head. For a week he was unconscious. Thereafter the same ḍākinī uttered Oṁ ma-ṇi-pa-dme hūṁ and brought him back to consciousness. She instructed him in the Vajragīti and said : "Oh great yogin, now the time has come for you to engage in the welfare of the world ?"

War broke out between (Mitra's) father the king of Vārāṇasī and the heretic king Kīrttisena (*Grags-pa-sde*) who laid seige to Vārāṇasī with a vast army. On the advice of his ministers, all types of wizards and tantrics were summoned to avert the war, but they were unable to turn away the hostile armies. The king of Vārāṇasī was in despair. By his supernatural powers Mitra visualised it and appeared in the sky over his father's palace, transforming his body into 108 forms. The king and the people saw him and wondered to see their prince Ānanda returned a siddha. They had tears of joy. Mitra came down into the palace. The king asked him to avert the enemy. He cast a magical glance and the armies, horses and elephants were stunned and they all prayed to be forgiven. They retreated from Vārāṇasī. Then Mitra went to the palace of the enemy king. He placed the wooden maṇḍala of Avalokiteśvara before him and asked him to move it. The king could not move it a bit even by employing athletes and elephants. A wizard was called but he too failed. Then they lit a fire with three thousand loads of wood and threw Mitra into it. It burnt for three days and his body was aglow like burning iron. When the fire extinguished, he was untouched. The king and others tried another way. They put him into a copper vessel and threw him into the Gaṅgā. The river receded and he flew into the sky. The river diverted its course and flooded the palace for three days. The king prayed for protection against the floods. Mitra sent the river back to its course. The king, his functionaries and his people took the vows from him, and honoured him with numerous presents. With them he erected the Maharata Monastery. He returned to his parents and initiated them into the seka of Avalokiteśvara. After three years they went to heaven in their physical bodies.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In the south at Kemata five thousand yogins were residing. Two wile yakṣas afflicted them. They devoured a person every day. None could tame them. The people heard the renown of Mitra and invited him. When he came to the outskirts of the dense forest the two yakṣas could not stand his presence. One of them assumed the shape of a dark man holding a triśūla, emitting lightning from his mouth and raging like thunder. The other turned into a charming lady. They addressed him: "Oh yogin, even Vajrapāṇi could not tame the yakṣas of this forest. They will harm your person". Mitra went on without a reply. The yakṣa hurled the triśūla and showered thunderbolts. Mitra went into the sky and the bolts turned into flowers. The entire ground bloomed with them. The yakṣas fled to the seaside. Mitra contemplated Hayagrīva and crushed them under his right and left feet. They solicited to be his slaves. He asked them not to afflict beings. They said : "Our food is blood and flesh." He spoke : "I will offer you bali." They said : "When you are not here, how shall we subsist." He said : "Ḍākinīpati yogins will offer you." They followed him to the place of the five hundred yogins and the nearby city of Kamarabita. They took the vow of never afflicting anyone. The yogins made them dharmapālas. Hence onwards, the fame of Mitra spread in all directions. From everywhere innumerable people came to hear the Dharma from him. The yogins and citizens offered him a treasure of jewels. He constructed the Bhiharata temple with it. Then the ḍākinīs took him to the Ānandavana (Dgaḥ-ba-tshal) cemetry in the west. There he stayed for fifteen years working for the O-rgyan ḍākinīs.

Then in the east, Nālandā and Vikramaśilā were attacked by Moslem armies. Mitra was called in to avert them. In various ways he fought them and they split up. He left for Gayā to perform samādhi near the Bodhi tree. The people of Magadha were attracted towards him and by his grace some renounced their homes to meditate in the forest.

Then ḍākinī Ekajaṭī approached him : "All the tantras exist in the O-rgyan country. The time has come for you to take them out. They are in Ka-tu in O-rgyan in a terribly frightening cemetry, in the heart of the Svayambhū Anābhoga Stūpa. Go and preserve them." He went there and took out the tantric works. When he was preaching to the ḍākinīs, the nine great siddhas beginning with Padmasambhava appeared there at the same time. Then Mitra assumed the form of Eleven-faced Ārya Avalokiteśvara. Padma° was overwhelmed with fervent veneration and he prayed to Mitra for his grace. Then Mitra propounded innumerable tantras to the nine great siddhas. They asked him : "Is there a tantra text ? Kindly pass it on to us." Mitra said : "Yes, there is. It was redacted by Avalokiteśvara on the peak of Mount Potala. If you write on a white silk

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*rgya-mtshoḥi dar dkar*) with the cittarakta of seven dvijas, you will be able to obtain it from the stūpa in this cemetry." Accompanied by him the nine gurus took it out. Thus he achieved many supernatural wonders and became the ornament of the world. It is said that he merged into Padmasambhava and Padma° spoke the Vajragīti.

The above version is different in sequence and contents from that presented in the Blue Annals. The 'Annals' narrate the twenty miracles of Mitra, a number of which are similar to ours though not identical (pp. 1030-1033). Thereafter follows his journey to Tibet, which is entirely left out in our version. The third subject is the collection of his teachings well-known by the name of Mitra brgya-rtsa.[5] This centad (*brgya-rtsa*) is divided into three cycles of the ordinary doctrine (*thun-moṅ-gi skor*), mesoteric (*naṅ sgrub*) and the esoteric (*gsaṅ-ba*) initiations. Each cycle is subdivided as below :

I. First Cycle

(a) The boat of the doctrine which frees from bondages (*bstan-pa gru-bo ḥchiṅ-ba rnam-grol*).
(b) The ascertainment of the path of the seven yogas (*rnal-ḥbyor b lun-gyi la·n rnam-par-ṅes-pa*).
(c) Cintāmaṇi (*Yid-bzhin-nor-bu*).
(d) *bsre-ba bzhiḥi gdams-ṅag*.
(e) The garland of jewels (*rin-chen phreṅ-ba*).

II. Second Cycle

(a) The sādhana of his tutelary deity (Mahākāruṇika) :	
(i) mūla sādhanas (*rtsa-baḥi sgrub-thabs*)[6]	20
(ii) sādhanas for the attainment of siddhi (*dṅos-grub sgrub-paḥi sgrub-thabs*)[7]	20
(b) The methods of benefitting oneself and others :	
(i) doctrines of benefitting oneself (*raṅ-don*)[8]	29
(ii) doctrines of benefitting others (*gzhan-don*)[9]	29
(iii) 'common' doctrines (*thun-moṅ-du ḍgos-paḥi chos*)[10]	22
	120 sādhanas

III. Third Cycle

(a) The initiation of Bde-chen ral-gcig (Mahāsukha-Ekajaṭī).
(b) The precepts of Avalokiteśvara in 25 ślokas.

---

[5] For instance Mitra brgya-rtsa has been dealt with by Blo-bzaṅ-ye-śes-bstan-pa-rab-rgyas of Rva-sgreṅ (*TWB.* 6227, 6231) who gave the abhiṣeka of Mitra brgya-rtsa to his disciple Lcaṅ-skya rin-po-che.

[6] The 2030-god sādhana of Cintāmaṇi (*yid-bzhin-nor-buḥi sgrubs-thabs lha-ñis-stoṅ-sum-bcu-ma*); the 55-god maṇḍala of Jñānacakra (*ye-śes-ḥkhor-lo lha-lṅa-bcu-rtsa-lṅa-ma*); the 39-god maṇḍala of Ḥgro-ḥdul (*ḥgro-ḥdul lha-sum-bcu-rtsa-dgu-ma*); the 33-god maṇḍala of Cakravartin (*ḥkhor-los-bsgyur-ba lha-gsum-bcu-rtsa-gsum-ma*); the 25 gods of the summit of

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mount Potala (*Po-ta-laḥi riḥi rtse-mo lha-ñi-śu-rtsa-lṅa-ma*); the 13-god Dundubhisvara (*rṅa-sgra lha-bcu-gsum-ma*); the 11-god sādhana of lus-kyi ḥkhor-lo ḥbar-ba (*lus-kyi ḥkhor-lo ḥbar-baḥi sgrub-thabs lha-bcu-gcig-ma*, cf. Tanjur 2783); the sādhana of the five ḍākinīs (*rigs-lṅaḥi mkhaḥ-spyod-kyi sgrub-pa*); ḍākinī-sādhana (*mkhaḥ-spyod-kyi sgrub-pa*); the sādhana of the catvāryapramāṇāni (*tshad-med bzhi sgrub-pa*); the Bhadrakalpa-sādhana of the Thousand-Armed One (*bskal-bzaṅ-gi sgrub-thabs phyag-stoṅ-pa*, cf. Tanjur 2848); the sādhana of the Eleven-faced (*Zhal-bcu-gcig-pa*); the six-letter formula 'The Lamp of the World' (*Ḥjig-rten-sgron-ma yi-ge drug-pa*); the four verses of Khasarpaṇa (*Khasarpaṇa tshigs-bcad bzhi-pa*); Khasarpaṇa-Lokeśvara (*Khasarpaṇa ḥjig-rten dbaṅ-phyug*); Amoghapāśa (*Don-zhags*); Siṃhanāda (*Seṅ-ge-sgra*); Ṛṣi-sādhana (*draṅ-sroṅ-gi sgrub-pa*); the sādhana of the trinity of Sambhoga-kāya (*loṅs-sku sku-gsum-gyi sgrub-pa*).

[7] The rite of obtaining inexhaustible wealth (*loṅs-spyod mi-bzad-paḥi sgrub-pa*); Gagana-gañja (*nam-mkhaḥ-mdzod*); Kalpadruma (*dpag-bsam-śiṅ-can*); Cintāmaṇi (*yid-bzhin-nor-bu*); Bhadraghaṭa (*bum-pa bzaṅ-po*); Kāmadhenu (*ḥdod-ḥjoḥi-ba*); Vajraratna (*rdo-rje rin-po-che*); Mahānidhi (*gter-chen-po*); Candrārkaprabha (*ñi-zla-ḥbar-ba*); Khaḍgaratna (*ral-gri rin-po-che*); Amṛtakalaśa (*bdud-rtsiḥi bum-pa*); Akṛṣṭopatātaṇḍulaphala-śālī (Mvy. 5310, *marmos lo-thog*); Puṣkariṇī (*khrus-kyi rdziṅ-bu*); Rasāyana (*sman-gyi bcud-len*); Siddhigolā (the miraculous pill, *dṅos-grub ril-bu*); Ṛṣiveda (astrology, *draṅ-sroṅ rig-byed*); Satyayuga-megha (*rdzogs-ldan-gyi sprin*); Changing metals into gold (*rasāyana* : *gser-ḥgyur-gyi rtsi*); Ājāneyahaya (the Wise Steed, *Caṅ-śes-kyi rta*); Balavajra-sādhana (*Stobs-kyi rdo-rjeḥi sgrub-thabs*).

[8] *a* The ten 'preceding' doctrines of the svārtha class (*raṅ-don-la sṅon-ḥgroḥi chos bcu*) : restoration of vows (*dam-tshig gso-ba*); propitiation of the Guru (*bla-ma sgrub-pa*); inexhaustible blessing (*byin-rlabs mi-bzad-pa*); meditation on relativity (*stoṅ-ñid sgom-pa*); removal of anger (*khro-ba spaṅ-ba*); removal of heart poison (*sñiṅ-gi dug sbyaṅ-ba*); birth of quiescence of the mind (*zhi-gnas bskyed-pa*); the quick method of producing mind-concentration (*tiṅ-ḥdzin myur-du bskyed-pa*); main point of the yuganaddha (*zuṅ-ḥbrel-gyi gnad*); kindling of knowledge (*ye-śes ḥbar-ba*).

β The twelve main doctrines (*dṅos-gzhiḥi bcu-gñis*) : the six books elucidating UTPATTI-KRAMA (*bskyed-rim gsal-bar-byed-paḥi chos drug*) : sādhana of the One Holding the Lotus-stalk (*padma-sdoṅ-bu-can-gyi sgrub-pa*); sādhana of the One Sitting on the Flower (*me-tog-gdan-can-gyi sgrub-pa*); flower sādhana (*me-tog-la brten-paḥi sgrub-pa*); sādhana of the image (*gzugs-brñan-gyi bsgrub-pa*); sādhana of the immaculate (*dri-ma-med-paḥi sgrub-pa*); sādhana of the unwritten (*yi-ge-med-paḥi sgrub-pa*). The six books elucidating SAMPANNAKRAMA : meditation on the three cakras (*ḥkhor-lo gsum bsgom-pa*); the binding and unbinding of cakras (*ḥkhor-lo-bciṅs grol*); kindling of knowledge (*ye-śes ḥbar-ba*); kindling of cakras (*ḥkhor-lo ḥbar-ba*); purification of cakras (*ḥkhor-lo rnam-dag*); protection of the flaming Vajra (*rdo-rje ḥbar-baḥi bsruṅ-ba*).

γ The seven doctrines required at death (*ḥchi-ba-la dgos-paḥi chos bdun*) : self-protection (*raṅ-bsruṅ-pa*); healing of ailments (*nad-gsal-ba*); ransoming of death (*ḥchi-ba blu-ba*); parakāya-praveśa (the transference of the life-principle, *ḥgroṅ-ḥjug*); the shooting diamond

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A Mongolian biography of the year 1738 A. D. is found under the title *Yeke sidi-tü Midraǰogi-yin γadaγa-du dotuγadu niγuča γurban tuγuǰi qubitan-u süsüg-ün ulam kemekü orusiba* which pertains to the exoteric, mesoteric and esoteric perfections of Mitra-yogin. It was translated into Mongolian by Urad Bilig-ün dalai from the Tibetan original of gsol-dpon Blo-bzaṅ-dge-tshul of Ongniγud. The cutting of the xylographic plates was financed by the crown prince of Ongniγud. The Mongolian legend is also interspersed with stanzas. It is divided into six sections whose contents are :

---

star of the transference of the life-principle (*ḥpho-ba rdo-rje skar-mdaḥ*, cf. Tanjur 2841); immaculate dreams (*rmi-lam dri-med*); restriction of rebirth (*skye-ba bsdams-pa*).

[9] *a* The ten preceding books (*śṅon-ḥgroḥi chos bcu*): increase of fame (*grags-pa spel-ba*); increase of lustre (*gzi-byin bskyed-pa*); gladdening of living beings (*sems-can ḥgu-byed*); production of the power of speech (*ṅag-gi mthu-bskyed-pa*); the quick realization of mantras (*gsaṅ-sṅags myur-ḥgrub*); control of wishes (*smon-lam dbaṅ-du byed-pa*); the subduing of pride (*dregs-pa zhi-ba*); steadying of mind (*sems brtan-par-byed-pa*); resting of the mind (*sems ṅal so-ba*); removal of mental afflictions (*yid-ḥgyod-pa bsal-ba*).

β The twelve main books (*dṅos-gzhiḥi chos bcu*) : rite of subduing demons (*gdug-pa ḥdul-baḥi cho-ga*); defeating others (*gzhan-las rnam-rgyal*); repulsion of harm (*gnod-pa bzlog-pa*); destruction of enemies' troops (*sde gzhom-pa*); control of others (*dbaṅ-du bya-ba*); causing enemies to become dumb (*ṅag-mnon*); rite of auspiciousness (*bkra-śis-kyi cho-ga*); protection of others (*gzhan bskyab-pa*); gift of courage (*mi-ḥjigs-pa sbyin-pa*); removal of diseases (*nad-gso-ba*); curing of ailments caused by Nāgas (*klu-nad gso-ba*); funeral ceremony (*tshe-ḥdas sbyoṅ-ba*); rite of cremation (*ro-bsreg-gi cho ga*).

γ The seven books especially required by a disciple : indications contained in dreams (*rmi-lam rab-brtan*); removal of evil dreams (*rmi-lam ṅan bzlog*); rite of producing prajñā (*śes-rab bskyed-chog*); blessing of Bodhisattvas (*byaṅ-chub-sems-dpaḥi byin-rlabs*); self-blessing (*raṅ-byin-rlabs*); initiation into samādhi (*tiṅ-ṅe-ḥdzin-gyi dbaṅ-bskur*); ... (*ye-śes-dgug-gzug-gi byin-rlabs*).

[10] *a* The twelve merit accumulating books (*thun-moṅ-du dgos-paḥi chos*) : rites of erecting images (*sku-gzugs-kyi cho-ga*); worship of a stūpa (*mchod-rten-gyi bsñen-bkur*); inconceivable worship (*bsam-mi-khyab-kyi mchod-pa*); rite of maṇḍala (*maṇḍalaḥi cho-ga*); four branches of the dharmacaryā (*chos-spyod yan-lag-bzhi-pa*); the hundred forms of dharmacaryā (*chos-spyod brgya-rtsa*); yoga of taking food (*zas-kyi rnal-ḥbyor*); offering of one's own body (*lus sbyin-pa*); rite of offering (*gtor-maḥi cho-ga*); water offering (*chu-sbyin*); water libation (*chu-gtor*); homa (*sbyin-bsreg*).

β The five removals of accidents (*ḥgal-rkyen spaṅ-ba*) : binding of robbers (*chom-rkun bciṅ-ba*); protection from diseases (*nad bsruṅ-ba*); curing of leprosy (*mdze gso-ba*); stopping of rain (*char bzlog*); protection from death (*ḥchi-ba bsruṅ-ba*).

γ Five sādhanas of favourable causes (*ḥthun-rkyen*) : holy thread (*sruṅ-skud*); protection of children (*sriḥu gso-pa*); production of rain (*char-dbab-pa*); charms (*bsruṅ-ḥkhor*); consecration rite (*rab-gnas*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. The birth of Mitraǰoki as the son of the king of Vārāṇasī and his second co-wife to whom a Bodhisattva has appeared in a dream. In spite of the slander from his two other spouses, the king recognizes Mitraǰoki as his own son. An attempt to murder the half-grown Mitraǰoki by his jealous step-brother fails (1 v.-19 v.).

2. The prince, recognising the worthlessness of worldly possessions, prays for the permission of his elders to become a monk and tantric. All attempts on the part of the elders to dissuade him fail and after long discussions he leaves the paternal home and remains in oblivion (20 r.-37 r.).

3. Journey and stay in the Nalendra monastery. Acquiring of tantric knowledge. Grant of the order-name Mitraǰoki. Journey towards the Khasarpaṇi mountains. Temptation by a demon in feminine form which makes him undergo six years of nomadic existence (37 r.-41 v.).

4. He spends three years in tantric invocations on the Khasarpaṇi mountains. Qomsim bodhisattva awards him the highest accomplishment (*degedü sidi*). Departure to Kashmir, meeting with the Paṇḍita Padmaśara. With a flower presented by him (Paṇḍita) he becomes unseduced by a naked yoginī. Meeting with the Devaḍāki, common offering and oath-taking (41 v.-48 r.).

5. Through magic he vanquishes an army of the Gu sri can Khan which threatens his monastery. Strikes from the side of his father with magical means in the war between him (father) and the king of Taraud, defeats the enemy and makes him retreat with all his men. Subdues the anthropophagous monster. The grateful population thereupon establish a monastery (48 r.-58 r.).

6. Stay in a field strewn with corpses, for the good of living beings. Driving away of a threatening army. Meeting with nine great Siddhas amongst them his future pupil Padmarāga, didactic philosophical conversation with him (58 r.-68 v.).

It will be seen that the Mongolian is close to our version.

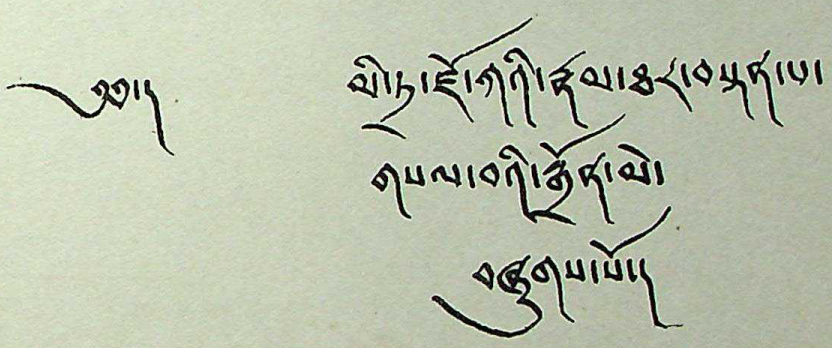
I take this opportunity of tendering my grateful thanks to Mr. T. Densapa of Barmiok for his kind help in lending his handwritten copy for reproduction to my father the late Prof. Raghu Vira. I publish this text in revered memory of my father who ever inspires me in the extensive domains of Indo-Asian studies.

Lokesh Chandra

---

[11] Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolischer Sprache by Walther Heissig, pp. 78-79. Also see Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. I (Walther Heissig : Mongolische Hss.....) Nr. *491*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

གྲུ་སྐྱ་དཔེ་དེ་ཤལ་གསོལ་བ་གཅིག་གིས་ཕྱག་གཡས་པ་ལྟ་ནས་བླངས་ཏེ་ཐུགས་ཀར་བཞག་ནས་ཐུགས་ཀྱི་ཁ་ཕྱེ་བ་ལྟ་བུ་ཞིག་ཏུ་བྱས་ཏེ། ཕྱག་གཡས་པ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བརྒྱང་ཀྱིའང་དུ་མཚམས་ལ་གནས་པ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་ཐང་པོའི་གསེབ་ཏུ་དམའ་དབབ་
དགོས་སྟེ་མས་ནས། ཡུལ་ཀྱི་ཁྱོང་ཁྲིར་དུའང་དེ་ལྟར་བསྒྲགས། རྒྱལ་པོ་ལ་འདི་ལྟར་དུ་
ཐུགས་པ་ཞུལ་ཏེ། ཀྱེ་རྒྱལ་པོ་ལགས། ཆུན་མའི་བུ་ནི་དགེ་སློང་གི་བུ་ཡིན་པར་ལགས་
སམ། དེ་ལྟར་ཡིན་ན་རྒྱལ་པོ་སྐྱེ་གཅེས་པ་ལ་ཕྱིའི་ཤེས་རབ་མི་སྐྱེ་བས། འདི་དག་
རྒྱལ་པོ་དང་མ་མཇལ་བར་ཁོང་ཁྲིར་ཀྱི་མཐའ་ལ་འདོན་པར་ཞུ། རྒྱལ་པོའི་ཉིད་ཀྱིས་ཡིན་
པར་དགོངས་ན་ཞེ། སྐྱེས་ཆོགས་པ་མང་པོའི་དབུས་སུ་མཇལ་འཕྲད་བྱེད་ཅིང་། ཁལ་
དང་སྐྱེ་ལུས་རྒྱལ་པོའི་ཉིད་འདུག་མ་མི་འདུ་བ་རྣམས་སུ་བཅུག་ན་ཟབ་པར་འགྲུབ་ཅེས་ཞེས་
ཞུས་པས། རྒྱལ་པོའི་ཁཱལ་ནས། ང་ལ་ལུས་བཟང་པོ་བྱུང་བས་འདི་སྐྱེད། དེ་
བས་ན་དེ་ལྟར་སྐྱེ་བོའི་དབུས་སུ་ཕུལ་པར་བྱའོ། ཁེས་གསུངས་ནས་རྒྱལ་པོའི་ཁྱིམ་བདག་
ཏུའི་ཚེན་པོ་བསྒྲགས་ཏེ་མཐའ་འཕྲད་མཛོད་པའི་ཚོ་གྲོང་ཁྱེར་གྱི་མི་མང་པོའི་འདུས་པོ། དེའི་
ཚེ་བཙུན་མོ་མཛེས་མ་མེ་ཏོག་ཁབ་ཏུ་བལྟ་བྱའོ། རྒྱལ་བུ་མཚོ་མཛེས་ཡིད་དུ་འོང་ཞིང་ཁེངས་པའི་
དུ་འབར་བ་ལྟའི་ཐུང་དེ་འབྱིད་ཤས་བློན་པོ་མང་པོས་བསྐོར་ཏེ་སྐྱེ་བོའི་ཚོགས་ཆེན་པོའི་དབུས་
སུ་རྒྱལ་བུ་ཉིད་རྒྱལ་པོ་ལ་ཕུལ་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ལགས་ཀྱི་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱིམ་
བདག་ཏུ་ཡོད་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱིམ་བདག་ཏུ་ཡོད་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱིམ་བདག་ཏུ་
ཡོད་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱིམ་བདག་ཏུ་ཡོད་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱིམ་བདག་ཏུ་ཡོད་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཡུམ་བསྟོན་མོའོད་ཟེར་ཅིས་རྒྱལ་པོ་ལ་ནས་དཔའ་དུ་ལྷུས་ཏེ། དེ་ཡང་རྒྱལ་པུས་ཁྲོས་ཏེ། རྒྱལ་པོའི་ཐུགས་ཀྱིས་དགོངས་མཛོད་དང་། གང་ཞིག་ལེམས་དབང་ཆོས་སྒྲོང་བ། རང་གི་ལུས་ལ་བལྟས་ནས་ཀི། གཞན་ལ་གནོད་པ་མི་བྱེད་ཅིང་། ལེམས་ཅན་གཞན་ལ་བཟང་བའང་། རང་གི་ལུས་ཀྱང་སྐྱོན་བྱུང་ན། འདག་གི་བདེ་བ་ཞན་ལ་སྐྱེར། གཞན་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་བདག་གིས་ལེན། དེ་ནི་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ཡིན། དེ་བས་ཆད་པ་ བབྱོན་གཤེགས་མཛད། ཅེས་ཞུས་ས། ཡུམ་བསྟོན་མོས་ཞུས་པ། བདག་ཀི་བྱང་ཆུབ་ལམ་ལྷུགས་པས། བདག་ཉིད་གཞན་ཀྱིས་བསད་ན་ཡང་། རྐྱེན་ཅིག་ཀོང་ཁྲོང་མི་འཛིན་ནེ། འདག་ལ་བརྩེན་ནས་འགྲོ་གཅིག་ཁོ། ཆད་པའི་ལས་ནི་ལྟུང་ཀི་སྐྱེས། དེ་བས་བདེ་ བར་བཀྲ་བར་ཞུ། ཞེས་ཞུས་ཏེ་ཆད་པ་ལས་བཟློག་ནས་བདེ་བར་བཀྲ་བར་བྱོན། དེའི་ཚེ་ བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཐུགས་རྗེ་ཡ་མཚན་དུ་ཁྱབ་པས་ཁྱབ་བར་ཐུགས་ཏེ། དེ་ནས་བྱང་ལེ་བཆུ་ གསུམ་གྱི་བར་དུ་བཟམ་ཟེའི་དགེ་སློང་དེའི་སྐྱེ་དུ་དབང་ལ་སོགས་པ་ཁས་ལངས་ཐུགས་སྐྱེའ་བྱེ་ལ་ཀྱི་རྒྱུད་ ལྷ་མང་པོ་ལ་བྱོ་སྐྱོང་མཛོད་ཅིང་བཞུགས་ཏེ་མ་ཁས་པ་ཐུབ་དུ་ཕྱིན་བར་ཆུད། དེའི་ཚེ་ཆེན་མཛེ་ བུ་རྣམས་ཐུབ་དོག་སྐྱེས་ཏེ། རྒྱལ་གྱིས་ཀྱང་དགའ་དེ་ཉིད་གས་པར་ལྷུང་བཟོས་ཏེ་ཐུགས་ཀི་ཚོ་ཐུབ་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཐུགས

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

དམ་ཚིག་ཡོང་ན་མཐོ་རིས་དབང་ལྡན་ཚང་། །བདག་ནི་དམ་ཚིག་བྱང་རྩྭབ་འཚལ་དུ་འགྲོ།། ཕྱོགས་རིན་ཡབ་ཡུམ་སྐུ་བམས་བདེ་བར་བཞུགས། །ཞེས་ཞུལ་བས་ཡབ་ཡུམ་གཉིས་ཀྱི་... སྐུགས་མ་བདེ་བས་སྐྱེ་ཟིངས་བྱེད་དེ། བྱའི་གདོང་ལ་བལྟ་ཞིང་མེག་མཆེལ་མས་གང་དེ་དབྱུག་བཟུང་བཤང་པར་རྒྱབ་ཏུ། །དེའི་ཚེ་ཡབ་ཀྱིས་སྐྱེས་པ། བྱ་གཅིག །རྒྱལ་པོའི་... ལ་ཀུན་ཀྱིས་བཀུང་བར་བྱའོ། །མངའ་ཐང་འོངས་སྐྱེད་ལྟར་བ་འདི་སྐྱང་ནས། །གཞན་དུ་ཁྱམས་ན་སྐྱང་པོ་ལྟ་བུར་འགྱུར། །རྒྱལ་པོགས་སྐྱང་པོར་སྐྱེད་པ་ཙམ་གོང་མ། །ཞེས་... གསུངས་པས། རྒྱལ་བུའི་ཞལ་ནས། ཡབ་གཅིག །རྒྱལ་པོའི་ཏེགས་ལ་མངའ་ཐང་ཆེན་མཆོག་ཡང་། །བསམ་གཏན་མེད་ན་ཁམས་གཅིག་པུར་ཤོག །ཞེས་ཁྱབ་བྱའི་ཚེ། །ཁང་གི་བསམ་གཏན་ཏིང་འཛིན་སྐྱེས་བུ་འགྲོ། །ཞེས་གསུངས་པ་དང་། ཡང་ཡབ་ཀྱི་བསམ་པ་ལ། འདི་ལ་འཇིགས་པ་ཞིག་བསྐྱེལ་ན་མི་འཁྲིའམ་སྐྱམས་ནས་སྐྱལ་པ། གཞོན་ཟུའི་ལུང་ལ་གཅིག་སྐྱར་འགྲོ་བ་ན། །ས་ཕྱོགས་གཞན་ན་ཁེས་གཉིས་གཅིག་ཡང་མེད། །མ་འདྲིས་མི་ལ་དུག་འགྲོ་ཞེས་ཀྱང་སྐྱང་། །མཚོ་ནས་སྐྱེས་ཀྱང་ཁ་... ས་མ། །ཞེས་གསུངས་པས། རྒྱལ་བུའི་ཞལ་ནས། ཡབ་གཅིག །གཞོན་ཟུའི་ལོ་ཚེགས་ཅན་ཡིན་ཀྱང་། །དང་བརྩེ་ན་ཐུགས་ཀར་ཞུགས་པ་ཡང་། །ཁོ་བོ་... སྐྱབས་བྱང་ཡི་ན། །བདག་གི་དང་པས་དམ་ཚིག་སྐྱེས་པ་དུག་འགྲོ། ཞེས་གསུངས་ཤ་ལ་ཡང་རྒྱལ་པོའི་བསམ་པ་ལ། བདག་གིས་དགྲ་བོ་འཇིགས་པའི་དབུང་... ཚོགས་བཅད་སྐྱེས་ཁ་ཅིག་ཀྱང་། ཁྱོད་ཀྱི་... མ་དབུང་ཞེས་ཟེར་ན། །རྒྱལ་ཁམས་ཤེས་ན་ཁྱོད་ཀྱི་དགྲ་བོ་ཤེས་ཀྱི་ཡོད་ཀྱང་། ཁྱོད་ཀྱི་... ཁྱོད

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བདག་གི་དངོས་པའི་དག་སྐྱང་བས་མ་མགུ་བ་ཡི་ནམ་མཁེ། བདག་གིས་རིན་པོ་ཆེ་ངགོར་མཛོད་
ཀྱི་ལྷ་མིག་ཏིན་ནས་སྐྱེས་པ། བྱ་གཅིག །རིན་ཆེན་དགོར་མཛོད་ནོར་བླའི་གཏེར་དང་····
ལྡན། །བསོད་ནམས་བས་གས་པའི་འབྲས་བུ་ལོངས་སྤྱོད་ལྡན། །བདེ་ལེགས་ནོར་དང་····
ལོངས་སྤྱོད་ཐམས་ཅད་ལ། །ཅི་བདེར་སྤྱོད་ཅིང་སྤྱི་ནས་མི་གཏང་ངམ། །ཞེས་གསུངས་····
པས། ཡང་རྒྱལ་བུའི་ཞལ་ནས། ཡབ་གཅིག །རིན་ཆེན་དགོར་མཛོད་ནོར་བླའི་
གཏེར་ཡོད་ཀྱང་། །ཆོག་ཤེས་མེད་ན་ཡི་དྭགས་གཏེར་སྐྱང་ཡིན། །ཆོག་ཤེས་ཡོད་ན་
སྤྱི་ནས་པང་གིས་འཚེལ། །བདག་ཀྱང་ནོར་ཐྱི་འདོད་པ་སྤང་དུ་འཕྲི། །ཞེས་གསུངས་····
པས། ཡང་རྒྱལ་པའི་བས་མ་པ་ལ། རྒྱལ་བུ་སྐྱེ་ཞེས་གས་བསྐྱེན་མོ་མཛོས་ཚ་
གཅིག་བཀུག་ནས་བྱིང་པར་བྱའོ་སྐྱས་ཏེ། བྱམ་ཟའི་བུ་མོ་མེ་དེ་ལས་མཛོས་ཤིང་ཡིད་དུ་
འོང་བ་ཅིག་མཐོན་དུ་བོས་ནས་སྐྱས་པ། བྱ་གཅིག །ལྷ་ཡི་བུ་མོ་མཛོས་པའི་རྒྱུང་····
ལྟར། །བཙན་ཞལ་ནས་སྐྱན་པའི་གླུ་སྐྱན་ལེན། །འདི་ད་གཅིག་ནུའི་བསྟོན་མོ་····
འགྲུགས་བས་མན། །འདི་དག་འདོ་ར་ནས་འཕྲོ་བ་ཐོང་ལ་གས་ས་མ། །ཞེས་གསུངས་····
པས། ཡང་རྒྱལ་བུའི་ཞལ་ནས། ཡབ་གཅིག །ལྷ་མོའི་ལུས་ལ་མཛོས་པའི་
རྒྱན་ཡོད་ཀྱང་། །སྐྱེ་བདུད་མོའི་འཁོར་གཅིག་ཏུ་ཡོད་ཡིན། །འབྲལ་མི་ཐོད་ཀྱི་ཁོ་གས་
ནི་ཏིང་འཛིན་ཉིད། །བདག་ནི་ཏིང་འཛིན་ཟག་མེད་སྟོམ་དུ་འཕྲོ། །ཞེས་གསུངས་པར་ད།
ཡང་རྒྱལ་པོའི་བས་མ་པ་ལ། ཁྱོ་གས་གཞོན་སྟོན་ཁ་ཟས་ཟ་བྱེད་བམ་
སྐྱེས་ནས་ནས། ཁྱོ་ང་རྒྱལ་ནས་རྒྱལ་བྱེད་དང་ཤེད་མཉམ་པའི་རྟེ་ཅ་གས་མང་པོ་ཅི་ཉ་སྐྱས་པ།
བྱ་གཅིག མཉམ་མཉམ་ཁྱོ་གས་ལ་ཤེད་མཐུན་རྟེད་མོ་ཅན། །ཅིད་གལ་ཁྱེད་པ་འདི་ལ་
ཚེ་ཐྱེས་ཀྱི། །རྟག་ཏུ་དག་ལ་ཆོས་མེ་ཏོག་རྟེ་ཁྱེད་ཅིང་། །ལྷ་ཡི་བུ་བཞིན་གས་ན་མི་སྡུག་ལ།
ཞེས་གསུངས་པ་དང་། ཡང་རྒྱལ་བུའི་ཞལ་ནས། ཡབ་གཅིག །ཤེད་མཐུན་
ཁྱེ་གས་ལ་མཉམ་མཉམ་རྟེ་ཁ་ཡང་། །ལྷ་ཀི་བ་མ་དྲན་རང་མཚོ་ཤར་ཀྱིར་ཡིན། །གཅིག་
པུར་འཁྱེ་དུས་ཁྱེ་གས་ཀྱིས་ཐན་པ་མེད། །བདག་ནི་ཕྱི་མའི་དེ་ནུ་རྟེ་ས་ལ་འཁྱེ། །ཞེས་
གསུངས་ས་ཤེ། །ཡང་རྒྱལ་པོའི་བས་མ་པ་ལ། འདི་འཕྲོ་མོ་རྟུང་བའི་བུར་ལོང་བས་····
རྒྱལ་པྱིད་མི་འཛེབ་པའི་དོ་གས་པ་ཡི་ནང་། བདག་གིས་རྒྱལ་ཁྱིད་གཏད་པ་ར་བས་····
གྲངས་ནས་ཉན་ནས་སྐྱམ་ནས་སྐྱེས་པ། བྱ་གཅིག །གསེར་ཁྲིའི་སྟེང་ནས་རྒྱལ་ཁྱིད་རྟོས་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ཆབ་བྱན་ཞིང་ཁྲིག་དང་། འདམ་བུའི་ཚོགས་འཁོར་བཤམས་པའི་ཚེ། དཔོན་ཁའི་དུས་ལ་བས་དུས། ལྷང་པའི་ཐུགས་རྟགས་ཤཱིན་ཏུ་དེང་ནའི་ཞིག་བྱང་སྟེ། ལྷང་པ་དཔའ་ཞིང་དོན་ཆེན་དང་། ཐ་ན་འབུ་སྦྲང་ཡན་ཆད་མཁའ་འགྲོ་མ་ཉིད་དུ་བྱུང་ངོ་། མཁའ་འགྲོ་ཆེ་བ་མང་པོ་དང་བཅས་པས་རོལ་མོ་དང་མཆོད་པ་མང་པོ་ཆེར་ཟས་ལྷང་པ་དེའི་ཕྱོགས་སུ་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་ཐོབ་ཅིང་། ཡུད་ཙམ་ཞིག་ལོག་ཟས་སྤར་གྱི་བྱ་མོ་ཉིད་ཀྱི་ཚོད་གཅིག་ལ་ཆིལས་པ་ལ་མཁའ་འགྲོ་མ་དབང་ཐུབ་མོད་པ་ཆ་ལྷག་སྤྱི་ཚོགས་ཀྱས་ངོ་། ས་གཞི་བར་སྣང་ཐམས་ཅད་གང་བར་བྱས་ནས་ཐུང་ཞིང་། ཕྱོགས་བདེ་ལེ་ཤ་ཞིག་ཏུ་ཀུན་དུ་ཡལ་ཀྱང་། ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་ཉིད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཅི་ཡང་མི་སྣང་ངོ་། །སྐུང་ཅིག་དེ་ཉིད་དུ་མཁའ་འགྲོ་མ་རྣམས་ཀྱི་ལ་ཞོལ་ཁྱེའུ་བཞིས་བའི་སྣོད་དུ་ཁྲིད་ཆེན་ཀྱི་ཁཡང་གཞི་བཏེབ་ནས་སྣོད་བླུ། གཙོ་མོ་དེ་ཉིད་བཞུགས་སུ་གསོལ་ཏེ། འབོར་རྣམས་ལ་ལས་ནི་ཀུན་ལ་འཚོ་བྱེད། ལ་ལས་ནི་རྟེའུ་བཀྲམ། ལ་ལས་ནི་མཆོད་པ་བཤམས། ལ་ལས་ནི་ཚོགས་བཀྲམས་པར་བྱུང་ཀྱང་། དུ་དུང་མཁའ་འགྲོ་མ་རྣམས་མཐོ་གས་བཅའ་སྤུས་པ་བྱུང་ངོ་། །ནམ་ཀྱི་ཀློད་འཁོར་བའི་ཚེ་ཁམས་གསུམ་པའི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁ་ནས་ཀྱང་། ཁོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཁ་ནས་ཀྱང་། ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་ཉིད་ཀྱི་ཁ་ནས་ཀྱང་། ཐུགས

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མ་ལུས་པ་ཞབས་ཀྱིས་བཅག་ལ། གཏུར་ཁད་ཐལ་ཀུ་མེད་ལ་སྐལ་བོ། ཕྱི་རབལ་....

རྐུལ་ལྷན་དང་བརྩེ་མེས་རབ་ཅན། ཐུགས་ཐབས་དང་ལུགས་ཟབ་ལམ....

ཕྱོགས་བཅི་མིག་འཛིན་སྐལ་བའི་ཚུལ་འཛིན་ཞིག་དང་འདི་ལ་ཐུབ་པར་མེད། ངེས་ཀྱང་ཚོལ་ཐུབ

མངོན་པོའདྲེན་པར་མེད། །ཟབ་མོའལྷུན་པའི་ཕྱོགས་མེད་དག་ལྟོག། །ཞི་དེ། །

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CATALOGUE OF THE BON-PO KANJUR AND TANJUR

by

Dr. Lokesh Chandra and Lopon Tenzin Namdak

In the following thirtyone pages we reproduce the dkar-chag or list of works which were included in the Bon-po Canon which—on the analogy of the Buddhist Scriptures—was divided into the Kanjur and Tanjur. The list was compiled in 1834 by Ñi-ma-bstan-ḥdzin who was the twentythird abbot of the Meri Monastery in the Tsang province of Tibet. The Kanjur and Tanjur as presented hereafter pertain to the ʃyuṅ-druṅ Sect of Bon and they comprise the doctrines of Gśen-rab in his three kāyas, namely the nirmāṇa-kāya, sambhoga-kāya and dharma-kāya, again an influence of the classical Buddhist tradition on Bon. Significantly dharma-kāya is termed *bon-sku*. The Kanjur is divided into four sections (*sde*):

(i)	Sūtras	62 vols.
(ii)	Prajñāpāramitā	91 vols.
(iii)	Tantras	18 vols.
(iv)	Koṣa	4 vols.
		175 vols.

The Tanjur has 131 volumes of commentaries on the above.

On page 31 is also given a list of the important *bkaḥ-ḥbum* or Collected Works of some leading Bon-po teachers : ʃyor-po Me-dpal, Gños Tshul-khrims-rgyal-mtshan, Ḥgro-mgon Bdud-rtsi-rgyal-mtshan, Ḥgro-mgon Blo-gros-rgyal-mtshan, Dru-rgyal-ba ʃyuṅ-druṅ, Mkhas-mchog Dpal-chen, and Śes-rab-rgyal-mtshan. The complete Bon-po Canon is now lost for ever in the cataclysmic disasters that have overtaken Tibet. A few stray volumes are available in Nepal and India. The International Academy of Indian Culture is undertaking the publication of the twelve volumes of the Bon-po Prajñāpāramitā having the generic title of *gzi-brjid*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བཀའ་རྒྱུད་བརྟེན་འགྱུར་གྱི་སྡེ་ཚན་གྲྭིག་ཏུལ་བསྟན་པའི་མེ་ཏོ་སྦྲང་བའི་རྒྱུང་གཡབ་བོན་གྱི་བད་མོ་རྒྱས
བྱེད་ཅེ་འོད་ཅེས་བྱ་བའི་དབུ་ཐོག་ནས།

ཨོ།། དོན་གཉིས་མཐའ་ཡྱིན་སྐུ་གསུམ་ངོ་བོསྟོན་པ་མཐར་ཐུག་རྡོགས་སངས་རྒྱས།
བདེན་གཉིས་རྟུང་རབྱེ་དབྱུད་གསུམ་རྣམ་དག་སྟོན་པ་ལྷང་རྡོགས་གཡུང་དྲུང་བོན།
ཐྲྱིབ་གཉིས་སྟོང་མཛོད་ལམ་གསུམ་མངའ་བདག་སྟོན་པ་འཕགས་མཆོག་སེམས་དཔའ་བཅས།
ཆོས་གཉིས་ཞིང་གྱུར་མཆོག་གསུམ་སྤྱི་ཡ་འདུད་དོ་དྲག་ཏུ་དག་ལེགས་སྟོལ།

།། གསང་གསུམ་མཁྱེན་བརྩེའི་གདེང་འཚང་ཤེས་རབ་ཆུ་མཆོག་སྐྱ་སེང་རྩེ།
ཐྲྱིབ་གསུམ་ལས་བསྒྱེད་དུཿཁས་མནར་བའི་སྐྱིགས་མའི་འགྲོ་དོན་དུ།
བསྒྲབ་གསུམ་བསྟན་པའི་ཆུལ་མཚན་ཉམས་མེད་སྱིད་མཐར་འཛུག་མཛད་པའི།
སྐུ་གསུམ་ངོ་བོ་ཉ་བདོ་རེ་སྐུབས་གཅིག་མཉམ་མེད་ཆེན་པོར་བསྟོད།

།། མཆོག་དེའི་ཐུགས་བསྒྱེད་སྐོོན་ལམ་ཆུ་མཚ་ལས་བྱུང་ཞིང་།
མཆོག་གསུམ་ལྷང་བསྟན་དབང་ཐྲོགས་སྐྱབ་གྱི་སར་ཐོན་ཅེར།
མཆོག་སྐུ་རིམ་བྱོན བསྟན་པའི་ཉེན་བྱེད་ཉིར་གཅིག་དང་།
མཆོག་ཏུ་བདག་ཆུང་སྐྱིན་མཐོད་ཆ་བའི་བྱ་མར་འདུག

།། བསྟན་པའི་སྐྱིང་པོ་འཁྱུལ་མེད་བོན་བསྟན་གྱི།
བསྟན་སྲུང་གཙོ་མོ་སྱིད་པའི་ཆུལ་མོ་སོགས།
བསྟན་པ་སྐྱོང་མཐོད་དམ་ཅན་ཆུ་མཚའི་སྟེས།
བསྟན་འདི་འཆང་བ་ཀུན་ལ་བྱོགས་མཐོད་ཅིག

།། དེ་ལྟར་མཆོད་ཚོགལེགས་བྱས་སྐུ་རེངས་ཀྱིས།
ཉེར་དྲངས་བཀའ་འགྱུར་བཅེན་འགྱུར་སྐྱིག་ཚུལ་གྱི།
དཀར་ཆག་ཉུང་འདུས་གསལ་བྱེད་ཅི་འོད་འདི།
ག་ཤེན་བསྟན་པར་མོའི་གཉེན་དུ་དགོད་ལ་སྟོ།

།འདིར་ཆུལ་བའི་བཀའ་དང་བཀའ་བཅེན་སྱིར་བོད་དུ་འགྱུར་བ་དང་། གཉིར་དང་སྐྱན་བརྒྱུད་གང་རིགས་ལ་
བཅེན་ནས་གང་རུང་ཙམ་གྱི་ཞིང་འདིར་ཡྱི་དང་དུ་འགྱུར་རོ་ཅོག་གི་སྟེ་ཚན་སྐྱིག་ཚུལ་གྱི་དཀར་ཆགས་གི་ སེ་བཅད་
དགོད་པ་ལ།། ।དང་པོ་གདུལ་བྱ་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཆགས་ཚུལ་བསྟན་པ་དང་། འདུལ་བྱེད་སྟོན་པ་སངས་རྒྱས
ཀྱི་བྱོན་ཚུལ་བསྟན་པ་དང་། འདུལ་ཐབས་བསྟན་པ་གོན་གྱི་རང་བཞིན་བསྟན་པ་དང་། ཁྱད་པར་འཕགས་དང་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བཏེའུ་འགྱུར་གང་བཞེངས་པའི་ལོ་ཆུས་བསྟན་པ་དང་། ཡང་ཁྲུད་བཞེངས་པའི་སྒེག་བམ་ཐེ་ཙམ་བཀྲག་པའི་ཐིས་ཀུ་དོངས་བསྟན་པ་དང་། བཞེངས་པའི་དཔེ་བསྟུན་ཕྱིར་ཉེར་ལེར་བརྩོན་འགྲུས་བྱས་ཀྱལ་དང་ཆུ་དོངས་ཐེ་ཙམ་སོང་ཀྱལ་བསྟུན་པ་དང་། བཞེངས་པའི་དེ་ཁོ་ནར་ཐབ་ཀྱི་ཐག་ཅིས་ཆུས་གསལ་བར་བསྟན་པ་དང་། ས་བཅད་རྣམ་པ་འཕགས་པའི་ཚོར་བདུག་གྱི་གྲང་ཐལ་བགོད་པ་ལ།། །དང་པོ་གཉིས་གཅིག་དུ་གསལ་ལྡོང་ཤེས་པར་བྱ། གསུམ་པ་རྒྱལ་ཐབས་བསྟན་པ་བོད་ཀྱི་ངང་བཞིན་བསྟན་པ་ལ། སྐྱིང་བོའ་གྱི་ངང་བཞིན་བསྟན་པ དང་། ཁྲུད་པར་བཀའ་བཅེན་འགྱུར་གྱི་སྐྱེ་ཚན་སྐྱིག་ཀྱལ་བསྟུན་པ་དང་གཉིས།།དང་པོ་ནི། བཀའ་དང་བཀའ་བཅེའ་ཀྱི་རྣམ་བཤད་ཟུང་དུ་བགོད་ཡོད་པ་ལྟར་ལ། འདིར་བཀའ་བཅེའ་འགྱུར་གྱི་སྐྱེ་ཚན་སྐྱིག་ཀྱལ་དང་། བཅེའ་འགྱུར་གྱི་སྐྱེ་ཚན་སྐྱིག་ཀྱལ་ལ། བཀའ་དང་བཀའ་བཅེའ་ཀྱི་རྣམ་བཤད་ཟུང་དུ་བགོད་ཡོད་པ་ལྟར་ཟུང་ཡང་ཐུན་མོང་བ་ཞིག་ཏུ་ཡོད་ཀྱི། བཀའ་ཡང་བཀའ་བཅེའ་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཞིག་ཀྱང་ཡོད་པ་ལྟར་ལ། བཅེའ་འགྱུར་ཀྱི་སྐྱེ་ཚན་སྐྱིག་ཀྱལ་དང་། བཅེའ་འགྱུར་ཀྱི་སྐྱེ་ཚན་སྐྱིག་ཀྱལ་གྱི་ཚུལ་ཁྲིམས་སོ། དང་པོ་ལ། ཁལ་ཁས་གསུང་པ་སོགས་ཅཀའ་གསུམ་མམ། ཐེག་པ་རིམ་དགུའམ། སྐོང་བཞི་མཛོད་ལྔ་ཕྱི་རང་གསུང་གསུམ་སོགས་བཀའ་ཡི་དབྱེ་སྐོང་བཅུ་གསུམ་གང་ལྟར་སྐྱིག་ཀྱང་ཁྲུད་པར་མེད་ཟུང་། རེ་ཞིག་སྐྱེ་ཚན་ཀྱི་འབྱེད་སྤྲ་ཞིང་ཐམས་ཅད་ལས་ཀྱང་ཁྱད་པར་ཅི་ཞེ་ན། བཀའ་ཕྱག་སྒམ་ཆོགས་པ་མདོ་ཡི་སྐྱེ་དང་། རྣམ་དག་ཆུས་པ་འབྱམ་གྱི་སྐྱེ་དང་ཐབ་ལམ་གསང་སྔགས་ཆུད་ཀྱི་སྐྱེ་དང་། ཏྲ་མེད་སེམས་ཁྱོགས་མཛོད་ཀྱི་སྐྱེ་དང་བཞིར་ཕྱེས་ན་ལེགས་པར་མངོན་དེ། མཛོད་མདོ་བསྡུས་པ་ལས། ང་ནི་མྱ་ངན་འདས་པ་དེ། མཐོ་འབྱུང་ཆུད་མཛོད་བཞིར་ཕྱེས་ལ། འཁོར་རྣམས་བཀའ་ཡི་བསྟུ་བ་ཀྱིས། ཞེས་ལྟུང་བསྟན་པ་ལྟར། བཀའ་ཡང་སྐྱེ་ཚན་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཅི་ཞེ་ན། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐུན་མོང་བ་ཡི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཁྱད་པར་ཅན་ཞིག་ཏུ་ཡོད་ཀྱི། སྐྱེ་དང་། ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་ཡི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཁྱད་པར་ཅན་ཞིག་ཏུ་ཡོད་ཀྱི། སྐྱེ་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐུན་མོང་བ་ཡི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཁྱད་པར་ཅན་ཞིག་ཏུ་ཡོད་ཀྱི། སྐྱེ་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རྣ་བ་འཇའ་ཏ་ཀྱེར་མི་ཉེ་རེད་ཀྱིས་བྱང་དུང་ར་ཁྲུང་ཇོ་ངས་ནས་དངོས་གྲུབ་དུ་ཆེད་པ། གལ་ཡང་དྲུང་ལས་རྣམ་པར་དག་པའི་མདོ་ཀྱུར་དང་། སྐྱེལ་སྐུ་གཅིག་ཆེར་ཐུབ་དགས་དངོས་གྲུབ་དུ་ཆེད་པའི་ལུང་མཚན་ཉིད་སྤྲིད་པའི་མཇོད་ཕུག་པེ་ཅུ་བཏུ་བར་བཀྲུགས། དེ་རེ་གཱ་དུ་བསྡུན་པའི་སྒོག་ཤིང་རྣམ་དག་འདུལ་བའི་བསྐབ་བྱ་བསྡུན་པ་གཉིར་དུ་མ་སོང་བའི་བོར་གསེར་གྱི་ཁྲན་མ་དང་མཆོངས་པ་རྡུལ་བ་ཙམ་དུ་བག་ཡངས་ཀྱི་ཚུལ་དཀྱིལ་དགེ་ཚུལ། དེ་ལས་བྱེས་པ་ཕལ་ཆེར་སྐྱོ་མ་བྱེད་ཚུལ། ཡོངས་ཇོ་གསེ་རྣམ་དག་སྐྱོ་མ་བྱེད་ཚུལ། ཤོ་ཕར་བྱེ་བྲག་རབྱེད་སྐྱོ་མ་ཚུལ། གཉིག་ཉམས་གཉིག་ལེན་ལས་སྐྱོ་མ་ཚུལ། སྤྱི་བསྐྱོ་མས་རགོག་པ་ཡོགས་སྐྱོ་མ་གྱི་ཚུད་དང་དུག་ཀ། འདི་དག་བཀའ་འགྲུབ་ཀྱི་དབུང་གཞུག་ཀ་བྱེད་ཆེ་ཞིང་ཁྲུད་པར་འཕགས་པས་ལེགས་སྨྲས། དེ་ནས་འདུལ་བྱེད་སྟོན་པ་སངས་རྒྱས་བྱོན་ཚུལ་ལ། སྤྱིར་སྐལ་བཟང་སངས་རྒྱས་སྟོང་གི་བྱོན་ཚུལ་བསྟན་པའི་མདོ་ལས། མཚན་ལྡན་དུང་སྐ་ཏ་རའི་སྐན་བརྒྱུད་རངོད་རྒྱལ་ཀྱིས་བདག་མིང་དུ་དུང་སྐྱ་སྐལ་བཟང་དུ་གྲགས་པའི་ ལེའུ་ཅི་ཤ་ཡོད་པ་དུམ་པ་གཉིས་དང་། ཁོད་པོ་ཆྱོ་གྲོས་ཐོགས་མེད་ཀྱི་སྐྱན་བརྒྱད་ལས་བྱང་བ། ཁོད་པོ་སྐལ་བཟང་དུ་གྲགས་པ་ལེའུ་ཉེར་དུག་པ་དུམ་པ་གཉིས་སམ་བཞི་ཡོད་པ་དང་། སྤྱལ་སྐྱ་ཐྱོ་གཉེར་རྒྱལ་མཚན་ཀྱི་དགོངས་གཉེར་ལས་བྱང་བ་བདེར་གཤེགས་བསྐལ་པ་གྲངས་ཀྱིས་ཀྱི་མདོ་དུམ་པ་གཉིས་ལེའུ་ དག་ཡོད་པ་དང་། སྒྲིང་གཤེན་སྤུ་ལ་ཐོགས་མེད་ཀྱི་སྐྱན་བརྒྱད་ལས་བྱང་བ་སྒྲིང་གཤེན་སྐལ་བཟང་དུ་གྲགས་པ་དུམ་པ་གཉིས་ཡོད་པ། གོ་སྟེ་འཕགས་པ་གཡུང་དྲུང་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་དངོས་གྲུབ་དུ་ཆེད་པའི་ གོ་སྟེ་སྐལ་བཟང་དུ་གྲགས་པ་ལེའུ་དང་དུམ་པ་གཉིས་ཡོད་པ་དང་། སྐལ་བཟང་གི་མདོ་སྡེ་ཡོད་པ་རིམ་པའཕེན་དུ་བཀྲགས་པ་རེ། དེ་རེ་གཱ་དུ་ཁྲད་པར་སྟོན་པ་རབ་ཀྱི་བྱོན་ཚུལ་སྟོན་པའི་མཛད་མདོ་ཆུས་པ་སྤྲུལ་ སྐུ་བྱོ་ལྡན་སྐྱེང་པོ་ལ། སྡང་ཆེན་དགྱ་ཚ་གྲིར་མེད་ཀྱིས་སྐྱན་དུ་བཆུད་པ་མདོ་ངཕྱི་ཡོད་པའི་ཁང་ཚན་ཏེ་ཤེད་གཅིག་བཏོད་བསྟན་པའི་མདོ་ལ། དུམ་པ་ཅི་མའི་གྲངས་ལྡན་ལ་ལེའུ་དུག་ཙུ་རེ་གཉིག་བཀྲགས་པའོ། མཛད་མདོ་ཐམ་པའི་མདོ་ལ། དུམ་པ་ཅི་མའི་གྲངས་ལྡན་ལ་ལེའུ་དུག་ཙུ་རེ་གཉིག་བཀྲགས་པའོ། ཨཱ་ཙཱ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱན་དུ་བཆུད་པའི་མདོ་ཁའི་ཁང་ཚན། དུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མདོ་འམ་ཨཱ་ཙཱ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱན་དུ་བཆུད་པའི་མདོ་ལ་ལེའུ་བཅུ་བཞི་པའི་ཁང་ཚན། དེ་རེ་གཱ་དུ་ཆུལ་བ་གཉིས་པ་བློ་ལྡན་རིན་པོ་ཆེའི་སྐྱན་བཏུད་པ་དུས་མཐུག་བཆུད་མདོ་བཞི་པའི་ཁང་ཚན། སངས་རྒྱས་བྱེ་དང་བདུན་སྟོང་གི་མཚན་ཡང་དག་པར་ངརྒྱལ་པ་དུས་མཐུག་མི་ནུབ་མཚན་གྱི་མདོ་ལ་ལེའུ་ཅན་བཞི་པའི་ཁང་ཚན་བཞི་པ་དང་། དེ་རེ་གཱ་དུ་བྱེ་ལྡན་རིན་པོ་ཆེའི་སྐྱེན་བརྒྱུད་པ་ཁྲུས་མཐུག་ཀྱི་ལེའུ་ཅན་ལྔ་པའི་ཁང་ཚན་ལྔ་པ་དང་། ཁྲུས་གསུམ་བྱིད་དང་བདུན་སྐྱེས་ཀྱི་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་མདོ་ལ་ལེའུ་ཅན་དྲུག་པའི་ཁང་ཚན་དྲུག་པ་དང་། མདོ་མདོ་བསྡུས་པ་བསམ་ཡས་མཆོད་རྟེན་དམར་པོ་ནས་དུམ་པ་གཉིས་ལ་ལེའུ་བཅོ་བརྒྱད་ཡོད་པ་དང་། མཛད་མདོ་བསྡུས་པ་བསམ་ཡས་མཆོད་རྟེན་དམར་པོ་ནས་ཨ་ཙ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱེད་པའི་མདོ་བཞི་པོ་ཆེའི་སྐྱན་ཁའི་ཁང་ཚན། དུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མདོ་འམ་ཨཱ་ཙཱ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱེད་པའི་མདོ་བཞི་པའི་ཁང་ཚན་བཞི་པ་དང་། དེ་རེ་གཱ་དུ་ཆུལ་བ་གཉིས་པ་བློ་ལྡན་རིན་པོ་ཆེའི་སྐྱན་བཏུད་པ་དུས་མཐུག་བཆུད་མདོ་བཞི་པའི་ཁང་ཚན། སངས་རྒྱས་བྱིད་དང་བདུན་སྟོང་གི་མཚན་ཡང་དག་པར་ངརྒྱལ་པ་དུས་མཐུག་མི་ནུབ་མཚན་གྱི་མདོ་ལ་ལེའུ་བཅུ་བཞི་པའི་ཁང་ཚན་བཞི་པ་དང་། དེ་རེ་གཱ་དུ་བྱེ་ལྡན་རིན་པོ་ཆེའི་སྐྱན་བརྒྱུད་པ་ཁྲུས་མཐུག་ཀྱི་ལེའུ་ཅན་ལྔ་པའི་ཁང་ཚན་ལྔ་པ་དང་། ཁབ་ཀྱི་དཔལ་འབར་སྐུམ་བཆུ་དྲུག་ཙུ་བའིས་པ་དང་ གསས་མཁར་སྐུམ་ངཆུ་གཡ་ཙུར་བྱ་ལེའུ་ཡོད་པ་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མངའ་གསོལ་བའི་རྣམ་ཐར་གསལ་བ་བཀྲ་ཤིས་དཔལ་འབར་ཁབ་ཀྱི་མདོ་ལ་ལེའུ་ཡོད་པ་དང་། དབུས་ཀྱི་གཏེར་ཆ་ཅ་མི་གཅིས་ཀྱི་རྟེན་པའི་མདོ་བཞིའི་ནང་ཚན་དུས་སྐབས་སངས་རྒྱས་ བྱང་ཁྲངས་ཀྱི་མདོ་གོང་དུ་སོང་པའི་འཕྲོ་ཁམས་གསུམ་སེམས་ཅན་སྐྱེ་འཆི་མདོ་ལེའུ་བདུན་དང། སྐོད་རྒེའ་འབྱང་བ་ཚགས་འཇིག་གི་མདོ་ལེའུ་བཅུ་གཅིག་པ་དང་། ཟླ་མེད་གོ་འཕང་སྐྱབ་ཐབས་ཀྱི་མདོ་དང་། རིན་ཆེན་གཅིར་བྱོག་མདོ་བསྟོམ་ལེའུ་སྐམ་ཆུ་སོ་གཅིག་པ་བཞུགས། །མཆན། འཇིང་ཁ་གཅིག་གིས་མདོ་བཞིའི་ཚང་ཚན་བྱང་ཁྲངས་ཀྱི་ མདོ་གཟེར་མིག་ལ་ངོས་འཛིན་པ་ནི་ཕྱི་འཁྲུལ་ཏེ་ མདོ་བཞི་ཡི་དབུས་གཅིར་ཡི་ཤུལ་དུག་གཟིགས་ནས་བསྐྱེད་བར་བཤད་པ་ཡི་ཕྱིར་།། །དེ་རེ་གཅུ་གཉན་འཕྱིང་ཤེས་རབ་རྡོ་རྗེས་གཙང་འཚང་ནུ་མའི་ དྲུག་ནས་ཆེད་པ་མཛད་པ་དབུག་ཅུ་ཙི་ མདོ་ལེའུ་བདུན་པ་དང་། ཁྲི་རྗེའི་ ལྷང་པསྟན་རྣམས་མདོ་ཁྲན་དུ་གྲགས་པ་ ལེའུ་ཅིར་གཅིག་པ་དང་། སངས་ཀྱས་རྗེས་དྲན་གྱི་མདོ་ལེའུ་གསུམ་པ་དང་། གཤེན་གྱི་གཅིར་མཆོད་ཆེན་ཐོའི་ མདོ་བྱ་བ་དང་། རིག་རཱཇ་གསྡུམ་ །།ཞེའུ་གཅིན་སཔྱིང་གི་གཅིར་ལྷང་དང་།། མཆན། དཀར་གྱིས་རྩ་ཀྱམ་གྱ་གཱ་རས་རྣྱེད་པའི་རིགས་དྲུག་ཐར་ལས་ཀྱི་མདོ་ལེའུ་བཅུ་དགུ་པ་དང་། ཁྲུ་ཚ་ཟླ་འོད་ འབར་གྱིས་ སྤྲོུ་ཕྱག་གཅལ་རྣས་དངོས་གཏབ་དང་བཞེས་པའི་ བདུན་ཚོགས་ཐོ་སྐྱོང་ལེའུ་དང་།དེ་དང་ཤས་ཐོའ གཅིར་མ་མོ་སྐྱོང་བར་མ་སྐྱ་ཤེལ་ཀྱི་མདོ་ཡི་ལེའུ་དང་། གཅིར འཕྱིང་གེ་གཅིར་མ་ཐར་མ་འཕྲལ་མདོ་འམ་དུས་གསུམ་ཕ་མ་རི་དྲིན་ཚམ་སདོ་ཡི་ལ་ལུ་དང་། དེ་དོ་ཁོ་བ་དུ་བུ་ཏུ་ཐན་ཆུང་ཀྱི་གཅིར་ལྷོ་ན་པ་བཞི་ལེ་ མདོ་དང་། དབུས་གཅིར་བྱང་སེམས་ཕྱིག་ལེ་ཤི་ མདོ་བ་བ་དང་། གཤེར་ངབ་ཚུ་ཟངས་དཀར་པོ་དང་། ཡང་དབུས་གཅིར་ཀ་བ་སྒྲིང་དཀྱི་ མདོ་དུས་པ་གཅིས་ལེ་ལུ་ང་གཅིག་པ་དང་། བྱག་དཀར་བྱ་ཆོད་ཀས་ཀྱང་འཕགས་ཆེན་པོས་ཆེས་པའི་ རྒྱ་ཀཱཤ་ཡིག་ཆ་ཅ་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་ཞལ་ཕྱག་ཏུ་ཕེབས་ཏེ་ ཕྱག་ཚལ་ཁ་ཤས་ཀྱི་ཐོག་ཏུ་ཞལ་ཕྱོགས་ཤར་ལྷོ་ཨུ་ཏྲ་ཀུ་རུ་ཡི་ཚོགས་ཀྱི་ཐོག་ཏུ་ཞལ་ཕྱོགས་ནུབ་ཨ་པ་ར་གོ་ཌ་ནཱི་ཡི་ཚོགས་ཀྱི་ཐོག་ཏུ་ཞལ་ཕྱོགས་བྱང་ཀུ་རུ་ཀུལླེ་ཀཱི་ཡི་ཚོག

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

དང་། ཟླ་ཚེས་སྐྱིང་བོ་རེ་སྐར་བཏུད་དགེ་སློབ་ཡན་ལག་གསུམ་པའི་མདོ་དང་། གཉེན་འཕིང་གི་གཏེར་ལུགས་མཚམས་མེད་ལྡན་ཤགས་སམ་སྐྱི་ག་བ་ཤགས་གསེར་གྱི་སྐུ་གྱི་རེ་ལེའུ་དང་། དྲང་སྲོག་རབ་སྐན་བཏུད་ཟཱ་རེ་སྐྱི་ག་བ་ཤགས་པ་ཡི་སྐུ་པ་ཟངོ་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བའི་ལེའུ་དང་། གསང་གཟུངས་དགའ་བ་བདེ་མཆོག་ལེའུ་དང་། ཐྲིང་གཤེག་གྱི་སྐན་བཏུད་གསེར་རེ་དགོངས་བྱ་འོ་དང་འབར་ལེའུ་བཅུ་དྲུག་པ་དང་། གཉེན་རབིང་གི་གཏེར་མ་གཟུངས་སྐྱེ་ལྷ་པ་དང་། མ་སྐྱོན་ཤེར་སེང་དང་དཔོན་གསས་ཁྲུང་ཞོད་རྩལ་གྱིས་གཏེར་ནས་ཆེད་པ་ཡི་གསང་གཟངས་དང་། གསྡུང་དྲུང་ཆོ་མདོ་གཟུངས་ཀྱི་སྐོར་བཀའ་རྟམས་དང་། བྱ་རཆོ་སྤྲིད་པའི་རྒྱལ་པོའི་གཏེར་ཡུགས་ཆོ་རིག་གམ་གསོ་རིག་སྨན་གྱི་མདོ་དགྱའི་ནང་ཚན། བདུད་ཆི་བང་མཛོད་རབྱམ་བཞི་འི་མདོ་ཡས། ཁྲ་ཚ་དང་། བྱ་འཆོ་དེ་ཡུགས་གཉིས་སྡུ་ཡི་ཡུགས་ལ། རྩ་བ་ཐུགས་རབྱམ་མཁའ་ཡོད་དང་། དེ་ཡས་བྱེས་པ་རཆོ་བྱེད་སྨན་འབྱམ་དཀར་པོ་དང་། འཚ་ཐབས་དབྱད་འབྱམ་ཁྲ་པོ་དང་། གསོ་བྱ་དེ་ཤད་རབྱམ་པ་ཡིན། (མཆན།) གཞན་སྟེས་བཅོས་མ་ཡི། ཐུགས་འབྱམ་ལ་རྩ་བ་ཐུགས་རྟུད་དང་། སྨན་རབྱམ་ལ་ཕྱི་མ་རྟུད་དབྱད་འབྱམ་ལ་བར་དུ་རྟུད་དང་། ཤད་འབྱམ་ལ་མཁན་བག་རྟུད་ཟབ་ཅིང་བདག་ཤས། ཟབ་བཅོས་སྟུགས་རྟམས་ཁོང་བ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རྒྱང་གྱེར་ཞི་ཏིང་ཧམ་དུག། གཟྭངས་འབྱམ་སྟེ་རྣམས་འདས་པའི་ལྷ་མོ་བཞུ། ཤེས་རབ་འབྱམ་བཞི་སྣ་ཏེག་ག་ཁེར་རྣ་དང་། སངས་པོ་ག་ཁེར་རབ་བརྟེ་ཡིས་བཤད་པ་ཡིག། ཞེས་གསུངས་པའོ་ཕྱིར་དང་། ཀུན་སྐྱོབ་བྱམས་མའི་རྒྱུད་ལས། བྱམས་མ་རྩ་བའི་འབྱམ་སྟེ་ཁམས་བརྒྱད་བྱེགས་བམ་བཅུ་དུག་ཡན་ལག་ཞེ་བརྒྱད་པ་དང་། དགེ་རྒྱས་འབྱམ་ལ་རྩ་བ་བྱེགས་བམ་བཅུ་བཞི་དང་། ཡན་ལག་བཞི་བཅུ་རྩ་གཉིས་པ་དང་། འདུ་མ་འབྱམ་སྒེགས་བམ་བཅུ་དུག་པ་ལ་ཡན་ལག་དུག་ཅུ་རྩ་དུག་པ་དང་། ལམ་འབྱམ་བྱེགས་བམ་བཅུ་དུག་ཡན་ལག་ཏེ་བརྒྱད་པ་དང་། དོན་འབྱམ་བྱེགས་བམ་ཉི་ཤུ་ཡན་ལག་ལྔ་བཅུ་རྩ་བཞི་པ་དང་། དེ་ལྟར་བྱེགས་བམ་སུམ་བརྒྱ་དུག་ཅུ་བཞུགས་པར་གསུངས་སོ། གཉིས་པ་ལ། འཕགས་ཡུལ་གྱི་བོན་ཐོ་འདོན་པ་འབྱམ་སྟེ་ཞི་གཅོ་བོ་ནི། གཞི་ལམ་འབྲས་བུ་དེ་ཤེར་ཕྱིན་རྣམས་བརྗོད་བྱ་ཁོ་ནར་བཀྲལ་ཏེ་བཤད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རང་ལུགས་ཀྱི་ཐ་སྙད་ཙམ་ཡང་ཞུགས་པ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ལའང་རྣམ་གྲངས་བགྲངས་ཚུལ་དུ་མར་བཤད་ཀྱང་། རང་ལུགས་ལྟར་ན། ཤེར་ཕྱིན་ལྔས་ཁམས་བརྒྱད་ཡན་ལག་ཡོངས་རྫོགས་སོ། དང་པོ་ནི། མདོ་འདུས་ལས། རྒྱས་འབྱུང་བསྡུས་གསུམ་བོན་སྟེ་རྣམས། ལྷ་ཀླུ་མི་ཡི་ལུང་དུ་དར། ཞེས་གསུང་པ་ལྟར་དུ། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་བོན་ལ་བསྟན་གསུམ་དུ་ཡོད་པར། དང་པོ་རྒྱས་པ་ཉེར་བྱེས་པ་ལྟ་བུ་ནི། སྤྲིགས་བམ་བརྒྱད་ཙམ་བརྒྱད་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཆེན། སྟེང་ལྷ་ཡུལ་དུ་བསྟན་པ་ལྟ་བུའོ། གཉིས་པ་བསྡུས་པ་ནོར་བུ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཆེན། སྟེང་ལྷ་ཡུལ་དུ་བསྟན་པ་ལྟ་བུའོ། འོག་ཀྱུ་ཡི་ཡུལ་དུ་ཡང་། ཞེས་ཕྱིན་གྱི་བོན་ལ་བསྟན་པ་སྐོར་གསུམ་དུ་ཡོད་པར། དང་པོ་རྒྱས་པ་ཉི་ཁྲ་ལྟ་བུ་ནི། བྱེགས་བམ་བརྒྱད་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཆེན། སྟེང་ལྷ་ཡུལ་དུ་བསྟན་པ་སྟེ། ཁམས་བརྒྱད་ཡོངས་རྫོགས་སོ། གཉིས་པ་བསྡུས་པ་ནོར་བུ་བྱང་ཆུབ་ནི། འོག་ཀྱུ་ཡི་ཡུལ་དུ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རྩ་བརྒྱད་བཞུགས་པ་འདི་དེ། དེ་འདོ་ག་འབྲིང་པོ་འི་རྒྱས་པ་ནི། གཡེན་གཉིར་ལས་སྨྲོས་པའམ། ཚ་ཙ་ར་མི་གསུམ་གྱིས་རྣེ་བར་གྱུགས་པའི་འཕྲོང་འབུམ་དུམ་པ་བརྒྱད་ཡོ་ད་པ་དང་། འབྲིང་པོ་ཙམ་ནི། གཡེན་གཉིར་ལས་བྱང་བའི་ཁམས་འབྲིང་སྟོང་ཐུགས་ཀྱི་ཤུ་རྩ་ལྟ་པ་གླེགས་བམ་དུག་ལ་ཞུ་བདུན་ཆུ་དོན་གཅིག་བམ་པོ་བདུན་ཆུ་དོན་གསུམ་དུ་བཞུགས་པའོ། འབྲིང་པོ་རི་བསྟུས་པ་ནི། གཉན་སྡང་ཙི་ཤ་དང་ཁམས་གསུམ་བྱ་བའི་ཁམས་ཆུང་དུམ་བུ་རྣུག་གི་བདག་ཉིད་ཅན་ནོ། བསྟུས་པའི་རྒྱས་པ་ནི། གཉན་སྡོད་ཀྱི་ཁམས་ཀྱི་ཐ་མ་ཚུན་ཆད་ཀྱི་ཁམས་ཀྱང་བཤད། ཁམས་གསུམ་ཀྱི་ཁམས་ཀྱི་ཐ་མ་ཚུན་ཆད་ཀྱི་ཁམས་ཀྱང་བཤད་མ་ལེའུ་བརྒྱད་པ་དང་། ཤེར་ཁུ་བསྟུས་པ་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལེ་ཡུམ་མདོ་རྣམས་སོ། གཉིས་པ་ནི་ཁམས་བརྒྱད་ཡན་ལག་དང་བཅས་པ་ཇོག་པ་བར་བསྡུར་པ་མ་ཡིན་ཀྱང་། ཟབ་མོ་གཉེ་ལམ་འབྲས་བུའི་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་ལྟ་སྤྱོད་གང་རུང་ཙམ་སྟོན་པར་བཤད་པ་ཞེས་ཟེར་ཏེ་ཁམས་ཀྱི་ཐ་མ་ཚུན་ཆད་ཀྱི་ཁམས་ཀྱང་ཡན་ལག་དང་བཅས་པ་ཇོག་པ་ཡིན་ཁུལ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཚུལ་དང་། སྲེ་ཚན་བསྡུར་པ་གཉིས། དང་པོ། སྤྱིར་སྦྱགས་རྒྱུ་ཙམ་ལ་དབྱེ་ན། བོན་ཉིད་བདལ་འབྲམ་ལས་གསྲངས་པ་ལྟར་ན། ཕྱི་རིགས་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། ནང་གསང་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། གཉིས་ཀ་མ་ཡིན་པའི་གཟུངས་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། དྲག་པོ་དབལ་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། ཐུགས་རྗེ་དབལ་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། ཞིང་ཁྲུང་ཕྱིས་སྦྱགས་ལ་རྒྱུ་ཡྱི། བདུད་རྩི་སྐྱེ་གྱི་ཚོང་ཁོལ་ལ་རྒྱུ་ཡྱི་རྟ་བཞུགས་པར་བ་ཤད་པ་དང། ཡང་དེ་ཉིད་ལས། ཞེ་བའི་རྒྱུ་ཡྱི་བསྟན་པས། ཞེ་བ་ཐུབ་སྲས་ཆོགས་པའི་རྒྱུ་ཉི་ཤུ། རྒྱས་པའི་རྒྱུ་ཡྱི་བསྟན་པས། སྐུ་དང་ཡེ་ཤེས་སྐེ་བའི་རྒྱུ་ཉི་ཤུ། དབང་གི་རྒྱུ་ཡྱི་བསྟུས་པས། སྤྲིན་བ་མཆོག་དང་ལྡན་པའི་རྒྱུ་ཉི་ཤུ། དྲག་པོས་ཐམས་ཅད་སྒྲོལ་བའི་རྒྱུ་ཉི་ཤུའོ། ཞེས་པས་གསུངས་པ་ལྟ། སྔོན་ཆད་ཀྱི་ཁ་ཅིག་ཏུ་ཡང་ཐུགས་རྗེ་དབལ་ལ་སོགས་པ་ཁོ་ནའི་རྒྱུ་ཡྱི་ཚུལ་ཡང་ཡོད་ཀྱི།

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

འཕར་གཡུང་རྡུང་གསང་བའི་རྒྱུད་ལེའུ་བཅུ་དགུའོ། གསང་བ་ཐབས་ཞགས་གཡུང་རྡུང་གསང་བའི་རྒྱུད་ལེའུ་བཅུ་དྲུག་ཡོད་པའོ། དེའི་འོག་ཏུ་བྱང་གཏེར་ལས་བྱོན་པའི་རྒྱུད་དྲུག་ལེ་ཚན་ཆེན་པོ་དྲུག་ཏུ་ཡོད་པ་དང་། ཡང་ལས་ཀྱི་འཕྲོང་ཆེན་སྡེ་དགུའི་རྒྱུད་ཏུ་གཏེགས་པ་སྨལ་རྣ་སྡོམ་གྱི་གཏེར་ལས་བྱུང་བ་ཐུབ་རྣམས་གསལ་བྱེད་མེ་ཏོང་ཐུ་ཡི་འཕྲོང་དང་། མཁའ་འགྲོང་རབ་འབྱམས་སྐོང་བའི་འཕྲོང་དང་། དབལ་མོ་ལས་ཕྱིག་རྡུལ་གཡེགས་འཕྲོང་དང་། ཉི་ཟེར་ཞགས་པ་འདུར་གྱི་འཕྲོང་དང་། ལས་བཞི་རྒྱུན་ལྡུ་སྨྲིན་སྲེག་རྫོང་དང་། འགྱུ་ཡ་སྲོག་འཇིག་དམ་ཚོག་གི་འཕྲོང་དང་། འོད་ཟེར་འཁྱིལ་པ་སྨན་གྱི་འཕྲོང་དང་། ཕྱིག་ལེ་དགུ་པ་ཉམས་ཀྱི་འཕྲོང་དང་། ཡེ་ཤེས་རྡེ་རྒྱལ་ལྔ་བའི་འཕྲོང་དང་དགུ་ལ་ལེའུ་ཚེན་པོ་དགུ་ཏུ་ཡོད་པ་དང་། དབྱིལ་སྡོམ་གྱི་གཏེར་མ་དབལ་གསས་ཉིང་ཁུར་གཡུ་རྡོའི་རྒྱུད་དང་། དབུས་གཏེར་ལས་དབལ་གསས་དྲག་བློག་གི་རྒྱུད་སྡོང་རྡོ་ཚེན་རྒྱས་འབྱིང་བསྡུས་གསྡུམ་དང་། དེ་ནས་ཡུམ་སྡས་གཡེན་གསྡུམ་གྱི་ཀླུ་གྲུབ་ལ་བསྡན་པ་སྤྱི་སྤྲངས་བསྡུས་པའི་ཚ་ཀྱེན་སྤྲོན་མ་དགུ་སྐོར་ལ། །རྒྱུད་གསྡས་སྡོན་པར་སྤྲོན་མ་དང་། ལྷང་སེམས་ལྷང་སྡོན་པའི་སྤྲོན་མ་དང་། མན་ངག་ཕྱིག་ལེ་གསལ་བའི་སྤྲོན་མ་དང་། གཏོ་བོ་ཐབས་ཀྱི་སྤྲོན་མ་དང་། ཡེས་རབ་ཡུམ་གྱི་སྤྲོན་མ་དང་། གཡུང་རྡུང་ཡང་རྡེ་སྤྲོན་མ་དང་། ལྷ་དགོངས་ཉམས་ཀྱི་སྤྲོན་མ་དང་། མཐར་བྱས་དོན་གྱི་སྤྲོན་མ་དང་། གལ་པོ་དབང་གི་སྤྲོན་མ་དང་། ལེའུ་དགུ་ཏུ་བཞུགས་པ། གཞན་ཡང་བདུད་རྩི་གཞུ་བཅིགས་པའི་རྒྱུད་དང་། བདུད་རྩི་གསེར་ལེ་སྤྲོར་པའི་རྒྱུད་རྣམས་དང་། སྐབས་རིའི་ཁྲོ་གཞོན་རྒྱས་ཀྱི་སྐྱབ་ཐབས་རྣམས་སྦྱོར་བར་བཤད་པ་རིགས་བཀའ་བཅའ་གྱི་ཚིས་འཁོར་ཅུ་བསྡེབས་པ་བཀའ་བཅའ་དུ་རོད་དོ། དེ་ལྟར་སྤྱི་སྤྲངས་ཀྱི་བཀའ་རྣམས་ཤི་མཁས་པ་ལ་ལས་ཐ་རྒྱུད་ཅུ་གསྡུངས་ཀྱང་། དབུས་གཏེར་རྩབས་བྱའི་ཐེག་པ་ལྷའི་ཁང་ཚན། འབྲས་ཐེག་བཞི་ཐ་ལྷན་ཀུ་དོ་ཤ་ལྟར་ཕྱིས་སྡུ་མེད་པར་རྒྱུད་ཅུ་མཁས་གྱུབ་སྐུབས་སྡོན་ཀྱིས་ལས་གཅིག་ཙམ་མི་བར་ཡང་ཡང་གསྡུངས་པས་ཤིན་ཅུ་ལེགས་སྡུམས། དེ་ནས་འབྲས་ཐེག་བཞི་ཡི་ཁང་ཚན་མ་རྒྱུད་དང་ཤེས་རབ་ཀྱི་རྒྱུད་ཀུ་གཉི་གསྡས་བའང་། ཉྱོ་གཏེར་ལྷར་ན་ཐེག་པ་བརྒྱད་པ་ཡི་གཤེན་གྱི་ཐེག་པར་གཉིའི་སྡེག་རྩིས་བའི་རྒྱུད་ལའང་། ཐབས་རྣ་རྒྱུད་དང་། ཤེས་རབ་ཀྱི་རྒྱུད་དང་། ཐབས་ཤེས་གཉིས་སྡུ་མེད་པའི་རྒྱུད་ཏུ་མཁས་གྱུབ་སྐུབས་སྡོན་གྱིས་ལས་གཅིག་ཙམ་མི་བར་ཡང་ཡང་གསྡུངས་པས་ཤིན་ཅུ་ལེགས་སྡུམས། དེ་ནས་འབྲས་ཐེག་བཞི་ཡི་ཁང་ཚན་ཚོགས་ཀྱི་རྒྱུད་ཀུ་གཉི་གསྡས་བའང་། ཉྱོ་གཏེར་ལྷར་ན་ཐེག་པ་བརྒྱད་པ་ཡི་གཤེན་གྱི་ཐེག་པར་གཉིའི་སྡེག་རྩིས་བའི་རྒྱུད་ཅ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

སྡེ། སྦང་ཆུང་སྦུང་ཆུང་གྲི་ལ་ཆུང་གསུམ། སྐུར་ཆུང་ལ་ཡང་གསུམ་ཡི་ན་དེ། གསང་ཆུང་ཐབས་ཆུང་ཕྱགས་རྗེའི་ཆུང། རྣམ་གྲོ་ལ་ལ་ཡང་ཆུང་གསུམ་སྟེ། བྱམས་མ་རྩ་ལག་ཆུས་པའི་ཆུང། ཅེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། བྱམས་མ་རྩ་བའི་ཆུང་བམ་པོ་སྐུམ་ཆ་སོ་གཅིག་པ་ཡི་དེ་གསུངས་ཀྱང་། དེ་ཡོན་གཉིས་ལས་མ་བྱོན་པར་མངོན་ནོ། དེ་ནས་དབུས་གཉིས་ལྷགས་ཀྱི་འབྲས་ཐེག་བའི་མ་ཆུང་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཆུང་དང་། སྟྲོ་གཉིས་ལྷགས་ཐེག་པ་བདུན་པ་ཙ་དཀར་གྱི་ཐེག་པར་གཉིགས་པའི་བཀའ་དང་། གླ་ཏ་ནོཾ་རྩེའི་གཉིས་ལྷགས་མ་ཆུང་སངས་ཆུས་ཆུང་གསུམ་དུ་གྲགས་པའི། གཉེ་ཡེ་སངས་ཆུས་པའི་ཆུང་ལ་ལེའུ་བཅུ་གསུམ་དང་། ལམ་མངོན་སངས་ཆུས་པའི་ཆུང་ལ་ལེའུ་བཅུ་ཐམ་པ་དང་། འབྲས་བུ་རྡོགས་སངས་ཆུས་པའི་ཆུང་ལ་ལེའུ་བཅུ་གཅིག་དང་། ཟང་ཟང་གི་གཉེར་བྱོན་མ་ཆུང་ཐུགས་རྗེ་ཅི་མའི་ཆུང་ལེའུ་པ་བཞུགས་སོ། ཡང་ཤིན་དུ་དོན་ལྡན་ཀུན་རྫོགས་ཐེག་པའི་ཡ་ཆུང་ཐབས་ཀྱི་ཆུང་དམ་ཚྲོ་གཉེར་ཐེག་པ་བཆུང་པར་གཉེགས་པའི་བཀའ་ལ། དཀ་ནག་དུང་ཐོར་གྱི་གཉེར་མ་ཡ་ཆུང་སྟོང་པོ་དཀུ་འདུས་ཀུན་བཟང་ལྷུང་ཆེན་གྱི་བཀའ་རྣམས་དང་སྤྱལ་སྐུ་ཁྲོ་ལྡན་སྐྱེང་པོའི་སྐུན་བཆུང་སྤྱི་སྤྲུངས་རིག་འཛིན་འདུས་པ་ཐབས་ཆེན་མཁའ་ཡི་ ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། དབུས་གཉེར་ལྷགས་ཐབས་ཆུང་དང་། མདོ་ལྷགས་ཐེགས་པ་བདུན་པར་གཉེ་གས་པ་སྤྲུལ་སྐུ་ཁྲོ་ལྡན་སྐྱེན་བཆུང་རིག་པ་ཁུ་བྱུག་ཙ་བའི་ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་རེ། དེ་ནས་དབུསགཉེར་ལྷགས་ཀྱི་འབྲས་ཐེག་གསུམ་པ་དཔེས་བཅས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཐེག་པ་བཆུང་ཐབས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། མདོ་ལྷགས་ཀྱི་ཙ་ཀར་ཐེགས་པ་བདུན་པར་གཉེ་གས་པའི་ཁྲོ་ལྡན་ཀུན་བཟང་ལྷུང་ཆེན་གྱི་བཀའ་རྣམས་ཀྱི་ཐེག་པ་བཆུང་ཐབས་ཆེན་མཁའ་ཡི་ ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། ཤིན་ཏུ་ཟབ་ཅིང་གི་གཉེར་མ་ཐ་ཆུང་སྟོང་པོ་དཀུ་འདུས་ཀུན་བཟང་ལྷུང་ཆེན་གྱི་བཀའ་རྣམས་ཐེག་པ་བཆུང་ཐབས་ཆེན་མཁའ་ཡི་ ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། མདོ་ལྷགས་ཐེགས་པ་བདུན་པར་གཉེ་གས་པ་སྤྲུལ་སྐུ་ཁྲོ་ལྡན་སྐྱེན་བཆུང་རིག་པ་ཁུ་བྱུག་ཙ་བའི་ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་རེ། དེ་ནས་དབུསགཉེར་ལྷགས་ཀྱི་འབྲས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཐེག་པ་བཆུང་ཐབས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། མདོ་ལྷགས་ཀྱི་ཙ་ཀར་ཐེགས་པ་བདུན་པར་གཉེ་གས་པའི་ཁྲོ་ལྡན་ཀུན་བཟང་ལྷུང་ཆེན་གྱི་བཀའ་རྣམས་ཐེག་པ་བཆུང་ཐབས་ཆེན་མཁའ་ཡི་ ཆུང་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། ཐོན་པོ་ཆེ་བདག་གཉན་ཆུང་སྒོལ་དབལ་ཕུར་གྱི་བོན་སྐོར་རྣམས་ཡི་ན་ཞི་ང་། དེ་ཡང་ལྷོ་ཕྱོགས་སྦ་གྲོ་ཕུག་གཅན་ནས། གཉེར་ཆེན་ཁུ་ཚ་རྒྱ་ར ད་རབར་དེ་ཅིད་ཀྱིས་དངོས་གྲུབ་དུ་རྟེན་པར་དེབཅ་ཕུར་ཆུང་དགུ་ལ། ཀ་བ་ནག་པོ་འབྲུག་གསས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། ཅོན་མོངས་ངང་གྲི་ལ་ཁྲ་གསས་ཀྱིཆུང་ལེའུ་བ་དང། རི་རོང་ནག་པོ་མེ་གསས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། མེ་རི་འབར་བ་དབལ་གསས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། ཤ་འབལ་ནག་པོ་སྒོག་གསས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་ཟ་དང་། རྩ་བའི་ཆུང་ལྷ་དང་། རྒྱ་ཙམ་ཤ་ཁྱུ་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། ཆུ་སྲིན་རྡམ་པ་བདུད་ནག་གི་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། འཇིག་རྟེན་ཕུང་ཉིད་གནས་གྲགས་ཀྱི་ཆུང་ལེའུ་བ་དང་། ཁམས་གསུམ་ཀུན་སྒྲོལ་སྟོམ་ཆེན་གྱི་ཆུང་བཅས་ཡན་ཚག་གི་ཆུང་བནི་དང་དགུ་བཞུགས། དེ་ནས་གཏེར་དུ་མ་སོང་བའི་པོཊ་གཅང་མ་ཞུང་ཞུང་གི་པོཊ་སྐོར་མེ་རི་བཀར་མའི་སྐོར། མེ་རི་གསང་བ་འཁོར་ལོ་འི་ ཆུང་ལེའུ་བཅུ་དྲུག་པ་དང་། ཁུ་ཚ་ཟླ་འོད་འབར་གྱིས་སྦ་གྲོ་ནས་དངོས་གྲུབ་དུ་རྟེན་པའི་མེ་རི་ཙ་བའི་ ཆུང་གསུམ་ནི། མེ་རི་གསང་བ་ཙ་ཀར་ཆུང་དང་། མེ་རི་འཁྲིལ་པ་མན་ངག་གི་ཆུང་དང་། མེ་རི་ རེ་དུ་གསལ་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་ཆུང་དང་གསུམ་ཡོད། ཡང་སྐུ་སྐད་ཞལ་བཟང་བྲག་ནས་དཔོན་གསས་ཁྲུང་ཆོད་རྩལ་གྱིས་དངོས་གྲུབ་དུ་བཞེས་པའི་ བདུད་འདུལ་གེ་ཁོད་ཀྱི་ཆུང་ཆེན་ལྟ་ནི། བདུད་འདུལ་གསང་བ་རྩ་བའི་ ཆུང་དང་། ཐིས་དམར་གསང་བ་གཉི་ང་རྡོགས་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

འཕྲིན་ལས་ཀྱི་རྒྱུད་དང་། མེ རི་རབྡིམ་པ་དབང་གི་རྒྱུད་དང་། རེ་དཔལ་གསང་ཕུར་ཁ་དོག་རྒྱུད་དང་། ཡེ་ཤེས་རབྡིམ་པ་གནས་སྐབས་སྔོན་པ་ཉ་བའི་རྒྱུད་དང་ལྡན་བཞུགས་པ་དང་། དབུས་གཏེར་ལས་བྱོན་པའི་ཁྲག་རཌྜ་རོལ་པའི་ཐུགས་ཀར་ཚང་བ་དང་། རི་རྒྱལ་པོའམ་ར་ནས་ཀྱར་རྣལ་འབྱོར་གྱིས་དེངས་བྱབ་ཏུ་ཕོབ་པའ་ སྤྱི་རྡུལ་ཀྱི་ཐུས་ལྷ་རིན་ཆེན་སྒེར་གའི་རྒྱུད་དང་། མཛད་པ་སྐོར་གསུམ་གྱི་རྒྱུད་དང་ལྡན་པ་ལ་སྤྱོམ་ཏ་རིན་པོ་ཆེའི་ སྒེར་བའི་རྒྱུད་དང་། བདེར་གཤེགས་འདུས་པ་ཞེ་ཁྲོད་ཀྱི་ཐུགས་ཀར་བའི་རྒྱུད་དང་ལའ་ཞུ་དྲག་ཡི་དྭ་ནས་པ་དང་། ཡང་སྤྱལ་སྐུ་ཟླ་ལྔན་ཀྱི་སྟེན་བརྒྱད་གཤེད་དམར་སྤྱི་འདུལ་བདེར་གཤེགས་འདུས་པའི་རྒྱུད་ཐུབ་འཕྲལ་དུ་བ་ནམས་བཞུགས། དབྱིལ་སྤྱོན་ཁྲུང་ཁོད་རྩལ་གྱིས་དཔོན་སློབ་དུ་ཆེད་པའོ། ཁྲོ་ཆེན་ལྷག་ལ་མེ་འབར་སྤྲུ་གྲི་དཀར་པོ་ལྷ་བའི་ཐོད་ཕྲེང་བའི་རྒྱུད་དང་། མི་འཇིགས་སྤྲུང་བའི་རྒྱུད་ལ་ཞུ་དག་པ་ནམས་དང་། གཤེག་གཏེར་སྤྱི་ཏིག་ཕུག་པ་ཆོས་གཅིག་པ་དང་། དབྱེལ་སྤྱོན་གྱི་གཏེར་ཤགས་མ་མོ་གསང་བ་ཡང་ཕིས་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཞུ་ཉེར་གཅིག་པ་དང་། མ་མོ་སྐག་རི་རོང་གི་རྒྱུད་ནམས་བཅས་བཞུགས། ཡང་འབྲས་ཕེག་ལྷའི་ནང་ཚན་ནམ་པ་ཀུན་ལྡན་གྱི་ཕེག་པར་གཏེ་གསར་པའི་བཀའ་གཏེར་དུ་མ་སོང་བ་ཕྱིས་གཉའ་སྤྱོན་གཞི་ཀ་ནུ་ལ་དངོས་སྒྲུབ་དུ་ཕོབ་པ། ཆེན་ཀུར་འབྲས་ཁྲོ་འི་རྒྱུད་སོགས། ཡེ་དབང་རིགས་ལྷའི་རྒྱུད་གཟུངས་ནམས་དང་། སྤྱི་གཙུག་ཏོར། ཐུབ་པའི་ཁྲོ་ལྷ་ཕྱག་ལྔ་ཟུང་ཡབ་ཡུམ་ཞལ་གཅིག་ཕྱག་དྲུག་པའི་རྒྱུད་དང་། ཁྲོ་ཆེན་ཀྱི་ཐུགས་ཀ་སྤྱི་སྤྲུངས་ཞེས་བྱ་བ་ཐུགས་ཀར་བཅས་པའི་ཁྲོ་ལྷ་ཕྱག་ལྔ་ཟུང་ཡབ་ཡུམ་ཞལ་གཅིག་པ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བ་མེད་ན་ཆུ་བོ་གོང་ཆད་བཟམ། ཏ་ལི་འ་འགོ་བཙད་པ་དང་འདྲ། དེ་དང་ཅམས་ཀྱི་བརྒྱད་པ་མེད་ན་ཡི་དམ་ཆེས་མེད་པས་སྐུམ་སྡོང་བུས་པ་དང་འདྲ་སྟེ། དོ་མེད་རང་ཡལ་འགྲོ། ཞེས་པས། དོན་དེ་བཞི་ཏ་ཇི་ལྟ་བར་ལྷན་པ་ནི་ཁྱོད་ཀྱི་གཏུ་ལ་ཅུ་ཏ་ཡི་ནལ། དེང་སང་ཆོག་གང་མང་གང་མཛེས་ལ་གཅོ་བོར་བྱེད་པ་དེ་ཀུར་ལ་ཅུ་ཏ་ཁྱད་ཞུགས་པ་མང་ངོ་། ཞེས་དང་། ལྷ་སྨྱོད་མི་མཐུན་པ་དང་ཁྲངས་ཀྱུད་དུ་མ་འབྱེལ་བ་སྟེ། ཀུད་མེད་པ་ཉི་གསང་སྔགས་ནི་ཐ་མེད་པ་ཉི་ཐུ་ལྷར་གསང་སྔགས་སྟེ་ཚན་ནང་དུ་མི་ཚུད་དེ། ཁངས་མེད་མཉ་ངག་ཟབ་ཟབ་འདུ་ཡང་སྦྱང་བར་བྱའོ། ཞེས་གསུངས་པ་ལ། ལེགས་པར་གཟིགས་ཏེ་ཕྱེ་རབས་པ་རྣམས་དཔྱད་པར་དགོས་སོ། ཅོ །བནི་པ་ཕེག་པ་དག་པ་གྲོལ་ལམ་གཅོ་བོར་བསྟན་པ། བྱ་མེད་རྡོགས་ཆེན་སེམས་ཁྱོགས་ཀྱི་སྡེ་ལ། དང་པོ་གཏེ་ར་དུ་མ་སོང་བརྡོགས་པ་ཆེན་པོ་ཞང་ཁྱང་སྐྱེན་ཀྱུད་བཀའ་ཀུར་སྐོར་བནི་རི་ཕྱི་ཤ་པ་སྤྱི་གཅོད་སྐོར་གྱི་བཀའ་ལ་དགོངས་བཀྱུད་དགུའི་བཤད་བྱང་ཡབ་སྲས་མཐའལ་ཚུལ། མཐའ་ཕེབས་བར་མ་གཡུང་དྲུང་ཆོག་ཀང་བཅུ་གཉིས། གདམས་ངག་ལེའུ་བཅུ་བཞི། རྡོགས་ཆེན་སེམས་ཀྱི་གཤད་བྱང་ཀུ་ཆུང་བཅུ་གཉིས། ཀུད་བུ་ཆུང་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་དོན་བསྟན་པ། མན་ངག་འཕྲུལ་འཁོར་ལྷེ་མིག་མཉམ་བཞག་སྐོམ་པའི་ལག་ལེན་མདོ་འགྲེལ་གསལ་བའི་སྐྱོན་མ་རྣམས་དང་། ནང་མན་ངག་དམར་ཁྲིད་ཀྱི་སྐོར་གྱི་བཀའ་ལ། སྐྱོན་མ་དྲུག། ཕྱིག་ལེ་ངྲག་པ་རའོར་ལེ་བཞི་སྦྱག། སྐང་བ་བོགས འདོན་གྱི་དགས་ཚད་གསལ་བར། ཆུལ་ཆ་རྣམས་དང་། གསང་བ་རིག་པ་གཅེར་མཁྱོང་གི་ངཱ་ངེ། མན་ངག་ལེའུ་བརྒྱད་པ་དང་། ཡང་གཡང་གཤས་སྡུག་ཕྱག་ཆོད་ཀྱི་བཀའ་ལ་གཟེར་བྱ་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག། གཤམས་པ་བྱ་བྱམ་རྡེས་མེད་དཀས་ཚད་གཤལ་བར། ཆུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་ཁྲོམ་ཆུང་ཁུ་རྡེད་པའི་བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི། ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི་ལྷོ་ཕྱོགས་ཀྱི་ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི་ནུབ་ཕྱོགས་ཀྱི་ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི་བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་ཁྱོན་ཁྱུ་ཆེས་བཏུ་ཆེ་ཁྱུ་ཆེད་ཀྱི་ཞིང་ཁམ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

སེམས་ཀྱི་སྣང་། ལ་ཟླ་རྡོག་པ་ཆེན་པོར་ཡང་དང་བྲག་གོ། དེའི་མཁའ་ངག་ལེའུ་བཀྲ། ལྷང་ཀེ་མ་དཀྱུ་སྐོར་རོ། བར་མི་ཡུལ་དུ་བསྒགས་པའི་བཀའ་ལ། ཆྱུང་ལྷང་མཁའ་ངག་གསུམ་གྱི། ཆྱུང་བྲག་ནི། གཡུང་བྲང་གསང་བ་དབང་གི་ཆྱུབ། བ་གཡོག་རྡོགས་ཀྱི་ཆྱུབ། ཕྱག་སྤུམ་ཆོགས་པའི་ཆྱུབ། གོལ་སྒྲིབ་རྣམ་པར་སྤེ་བའི་ཆྱུབ། ཐམས་ཅད་མ་ལུས་རྡོགས་པའི་ཆྱུབ། རྩ་བ་གཅིག་ལ་རྣམ་པར་བགྲང་བའི་ཆྱུད་དང་བྲྀ། ལྷང་སེམས་རོན་སྡེ་བཅུ། མཁ་ངག་ཐུགས་ཀྱི་བརྒྱ་པ། འོ་གཱ་ཀྱུ་ལུལ་དུ་བསྒགས་པའི་བཀའ་ལ། ཆྱུད་དམར་བྱང་ཆུང་བ་ཉེའུ་བཅུ་པ་དང་། ལྷང་སེང་གེ་སྒྲ་སྒྲིགས་དང་མཁ་ངག་འཁོར་བ་དོང་སྤྱུག་ལེའུ་བཅུ་དྲུག་རྣམས་སོ། དེ་གསུམ་ཀྱི་འགྲེལ་དང་ཆ་ཡག་ཆ་ཀྱེན་གཞན་རྣམས་ནི་ལི་ཤྲ་སོགས་ཀྱིས་མཛད་པའི་བཀའ་བརྡེན་དུ་མངོན་ནོ། ཕྲོ་བྱག་ཁྲོ་འཕིང་ནས་ཐོག་པའི་ཇོགས་པ་ཆེན་པོ་ཡི་ཁྲི་མཐའ་སེལ་བམ་པོ་ལྟ་བ་དང་ཀུན་བཟང་ཐུགས་ཀྱི་ཉིང་ཁུ་ཇོགས་པ་ཆེན་པོ་ནམ་མཁའི་སྟླ་ཡི་ག་བཙས་ལ་ཞུ་གཅིག་རྣམས་སོ། དེ་ལྟར་བཀའ་སྡེ་བཞི་འི་བོན་ལ་སྟོང་པ་རྣམས། ཀུན་བཟང་ཐུགས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་ནམ་མཁར་སྐྱེ་འོ་དང་ཟེར་དང་བཅས་ཏེ་མདོར་སངས་རྒྱས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་བརྡ་དཔྱས་སུ་གྱུར་པའོ། ཞེས །གཉིས་པ་བརྟེན་འགྱུར་གྱི་སྡེ་ཚན་སྐྱིག་ཚུལ་བསྟན་པ་ལ་སྟོང་བཀའ་བརྟེན་ལ་བཀའ་ ཆྱུད་སོ་སོའེ་ དགོངས་པ་འགྲེལ་ བའི་བཀའ་བརྟེན་དང་། བཀའ་སྟྲི་ཡི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བའི་བཀའ་བརྟེན་གཉིས། དང་པོ་ལ། བཀའ་སྟྲི་ཆྱུད་ཀྱི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བཤད་བཀའ་བརྟེན་དང་། བཀའ་ནང་ཆྱུད་ཀྱི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བའི་བཀའ་བརྟེན་དང་། བཀའ་གསང་ཆྱུད་ཀྱི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བཤད་བཀའ་བརྟེན་དང་བགྱུམ་དུ་ཡོད་པའི་དང་པོ་ལ་ཡང་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མདོད་པའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མངོན་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་གསུམ་མོ། དང་པོ་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་ལ། ཐོག་མར་བསྟན་པའི་སྡེ་གོ་ཏི་རྣམ་དག་འདུལ་བ་ལ། མ་འོངས་འབྱོན་འགྲུབ་ཀྱི་སྟོན་པ་ཐུབ་མ་མེ་སྒོན། རྒྱལ་བ་ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་ཐུགས་ཀྱི་ཁྱབ་བྱེད་ཀྱི་ཆྱུད་ལས། ཐུབ་པ་འདི་ཡི་བསྟན་པ་ལ་ས་བཅུ་པ་ལ་སྐྱེས་བུ་ཡོད་པའི་དང་པོ་ལ་ཡང་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མདོ་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མངོན་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་གསུམ་མོ། དང་པོ་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་ལ། ཐོག་མར་བསྟན་པའི་སྟོན་པ་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ་ཆོས་སྐྱོན་ལ། མ་འོངས་འཇིག་རྟེན་འདི་ཡི་ཁམས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུབ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཁྱབ་བྱེད་ཀྱི་ཆྱུད་ལས་ཐུབ་པ་འདི་ཡི་བསྟན་པ་ལ་ས་བཅུ་པ་ལ་སྐྱེས་བུ་ཡོད་པའི་དང་པོ་ལ་ཡང་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མདོ་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་། མངོན་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་དང་གསུམ་མོ། དང་པོ་འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་ལ། ཐོག་མར་བསྟན་པའི་སྟོན་པ་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ་ཆོས་སྐྱོན་ལ། མ་འོངས་འཇིག་རྟེན་འདི་ཡི་ཁམས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུབ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཁྱབ་བྱེད་ཀྱི་ཆྱུད་ལས།

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བྱུག་གིས་མཛད་པའི་བཀའ་བརྡེན་མངོན་པ་སྟེ་བཞི་བྱ་བ་དང་། རྟག་གཅིག་ཏུ་སྲོང་ལྷང་ལྷང་གཙུག་ཕུད་ཀྱིས་མཛད་པའི་འདུལ་བ་རྣམ་བར་འབྱེད་པའི་ལྷེ་མིག་དང་། དེའི་སྒོའ་མ་ཐང་བ་ཡིད་རིང་གིས་མཛད་པའི་འདུལ་འགྲེལ་ཏྲི་མེད་གསལ་བའི་མེ་ཏོང་དང་། དེའི་སྒོའ་མ་རྟག་གཅིག་ཏུ་སྲོང་ཐུགས་ དཀར་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་མཛད་པའི་ཡས་ཕྲིག་བཞི་བཅུའི་ཐུག་ལེན་དང་བསྟན་པ་ཕྱི་དར་ཀྱི་མཁས་གྲུབ་ཆེན་པོ་རྣ་བཙན་ཡང་མེ་བ་ཤེས་རབ་རོད་རྩེར་རྣམ་ཡང་འབྲོག་མི་སྟོམ་ཆེན་པོས་མཛད་པའོ་ དཀའ་པ་དང་སྲོང་གི་བསླབ་བྱ་གསལ་བར་སྟོན་པ་འདུལ་བ་ཀུན་ལས་བདུས་པ་དང་། གཅང་གཙུག་མན་ངག་བསླབ་བྱ་སྟོན་པ་འདུལ་བ་མདོར་བསྡུས་པ་དང་། རྩེ་བཙུན་ཡར་མེ་བ་དང་། དང་སྲོང་ཡེ་ཤེས་ཀུལ་མཚན་གྱིས་མཛད་པའི་འདུལ་བའི་གཏམ་ཀྱུར་དང་། ཡང་དང་སྲོང་ཡེ་ཤེས་ཀུལ་མཚན་གྱིས་མཛད་པའི་འདུལ་དེག་གསལ་བའི་ སྒོའ་མ་དང་། རྩེ་བཙུན་ཉིད་ཀྱི་འདུལ་བ་སྣང་ལྡན་གསེར་བརྩང་སྟེ་གངས་ཅན་གྱི་ཞིང་འདིར་འདུལ་བ་མེ་ལྟར་འབར་བར་མཛད་དོ། དེ་ནས་ཀུལ་བ་གཉིས་པ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོས་མཛད་པ! འདུལ་བ་ཀུན་བདུས་དང་མདོར་བསྡུས་གཉིས་ཀྱི་ རབྱི་ལ་བ་གསལ་བྱེད་རབྱུལ་གྱི་མེ་ལོང་ཆེ་ཆུང་གཉིས་དང་། འདུལ་བའི་ལས་ཆོག་རིན་ཆེན་ཕེམ་སྐས་དང་འདུལ་བའོ་ གསོ་སྦྱོང་རིན་ཆེན་ཕེམ་སྐས་དང་། འདུལ་ཐུགས་ཀུལ་སྟན་གཉིས་རྣམས་སོ། གཉིས་པ་མངོན་པའི་ སྟེ་སྟོང་ཀྱི་བཀའ་བརྡེན་ལ། ལྷ་རབས་འོད་དཀར་ཀྱི་སྒས་པོ་ལྷ་གསེབ་ཡོངས་དག་གིས་མཛད་པའི་ ཡུང་མཚན་ཉིད་ཕྱིད་པའི་ མཛད་ཐུགས་ཀྱི་རྣམ་བཤད་གཉིའི་ཞིང་ཁམས་ཀུན་ཏུ་ཁྱབ་པའི་ཀུན་རིག་ཏུ་ཤེས་པ་ལྷ་སྒས་ཀུལ་བཅུ་གཅིག་ལས་ལྷ་འགྲེལ་དུ་གྲགས་པ་དང་། བྱང་གཉིར་ལས་ཐོག་པ་ཟླ་ཆེན་དུན་པ་ནམ་མཁས་མཛད་པའི་མཛོད་སྐྱ་འགྲེལ་ཆེན་མོ་དང་། ཕྱི་དར་ཀྱི་མཁས་གྲུབ་ཆེན་པོ་གཉེས་སྟོན་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀུལ་མཚན་ནམ་མཁས་པ་དབུང་མོ་ཐང་བར་གྲགས་པས་མཛད་པའི་ སྟོང་བཅུ་ཙམ་ཡོད་ཀྱི་དོན་འགྲེལ་ལ་དེ་ཤུགས་ཀྱི་ཐུགས་ཀུལ་ཁྲིམས་ཀུན་ཏུ་ཁྱབ་པའི་ ཀུན་རིག་ཏུ་ཤེས་པ་ཟླ་སྒས་ཀུལ་བཅུ་གཅིག་ལས་ཟླ་འགྲེལ་དུ་གྲགས་པ་དང་། བྱང་གཉིར་ལས་ཐོག་པ་ཟླ་ཆེན་དུན་པ་ནམ་མཁས་མཛད་པའི་མཛོད་སྐྱ་འགྲེལ་ཆེན་མོ་དང་། ཕྱི་དར་ཀྱི་མཁས་གྲུབ་ཆེན་པོ་གཉེས་སྟོན་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀུལ་མཚན་ནམ་མཁས་པ་དབུང་མོ་ཐང་བར་གྲགས་པས་མཛད་པའི་ སྟོང་བཅུ་ཙམ་ཡོད་ཀྱི་དོན་འགྲེལ་ལ། སྐ་སྟོན་ཚུལ་ཀུལ་གྱིས་མཛད་པའི་མཛོད་འགྲེལ་དང་། མཛོད་ཀྱི་བསྟན་དོན་མཛོད་ཀུན་བདུས་བྱ་བ་དང་། ཀུལ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོ་ཆེས་གསུངས་པའི་ མཛོད་འགྲེལ་འཕྲུལ་གྱི་སྐོར་གསུངས་པའི་ མེ་ཏོང་དང་། དེའི་ཐལ་འཕྱང་ཀུལ་ཚབ་རིན་ཆེན་ཀུལ་མཚན་གྱིས་ མཛད་པ་རྣམས་སོ། གསུམ་པ་མདོ་སྡེའི་ སྟེ་སྟོང་ཀྱི་བཀའ་བརྡེན་ལ། སྤྱིར་འཕགས་ཡུལ་གྱི་བོན་ལ་འདོན་པ་ མདོ་འབུམ་གྱི་སྐོར་དང་། མཆོད་པ་བསྟེན་སྐུབ་ཀྱི་སྐོར་གཉིས་སུ་གསུངས་པའི་ བཀའ་བརྡེན་ཡང་གཉིས་སུ་ ཡོད་པ་ལས། དང་པོ་རོདོན་པ་མདོ་འབུམ་གྱི་བཀའ་བརྡེན་ལ། དང་པོ་བཀའ་དང་དབྱེར་མེད་བཀའ་བརྡེན་དུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ནང་ཚན་སྟོན་པ་ཐང་མ་མེ་སྤྲིན་གཡུང་དྲུང་སེམས་དཔའ་ཚུལ་བཟང་ནས་གསུངས་པའི་ བཀའ་བརྡེན། མདོ་སྡེ་ཉི་ཤུ་པའམ་སྟོན་འཇུག་ཆེན་མོ་བྱ་བ་ཡོད་པར་གསུངས་ཀྱང་། གཞན་སྡེས་བྱམས་ཆོས་སྡེ་ལྟ་ཞེས་པར་བསྒྲུངས་བར་བཤད་དོ། དེ་ནས་རྟག་གཅིག་ཀྱི་མཁས་པ་དང་སྲོང་རྒྱལ་བས་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མཛད་པ་དེ་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་རྣམ་བཤད་རབྱུམ་དེག་བྱ་བ་དང་། འབྱམ་དེག་གི་དགོངས་དོན་མཁས་གྲུབ་ཡེ་ཤེས་རྒྱམ་མཚན་གྱིས་མཛད་པ་ས་ལམ་རྣམ་རབྱེད་ཀྱི་འོ་དྲ་ཅེས་པ་དང་། མཁས་མཆོག་ཚུལ་ཁྲིམས་དཔལ་ཆེན་གྱིས་མཛད་པའི་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་སྒས་དོན་མངོན་དོགས་ཀྱི་ལམ་རིམ་གསལ་བར་བྱེད་པའི་བཀའ་བརྡེན་མངོན་རྟོགས་ལམ་རིམ་ལེའུ་གཅིག་པ་དང་། ཁམས་རབག་ལ་ཆེན་པོ་ལེའུ་བརྒྱད་དང་། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་དངོས་བསྟན་སྡོང་ཉིད་ཀྱི་ལམ་རིམ་གསལ་བར་བྱེད་པའི་བཀའ་བརྡེན་མཚུངས་བྱས་བསྟན་པའི་གསལ་བྱེད་རྗེ་བཙུན་ཡངས་མེ་ཏ་ཆེན་པོས་མཛད་པའི་ཁམས་བརྒྱད་བསྡུས་དོན། དབུ་མ་བདེན་གཉིས་རང་འགྲེལ་དང་བཅས་པ་དང་། ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་སྒོམ་བརྒྱ་པ་དང་། པོད་ཀ་ཁོར་རྩོག་བཞིའི་རྣམ་བཤད་རང་འགྲེལ་དང་བཅས་པ་དང་། རྒྱ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོས་མཛད་པའི་ཁམས་བསྡུ་ས་ཚོག་བཅད་མའི་འགྲེལ་བ་དང་། ས་ལམ་སྒོམ་ལམ་དང་ས་ལམ་གཞུང་དང་རང་འགྲེལ་བཅས་པ་དང་། མཁས་གྲུབ་རིན་བྲིས་མཛད་པའི་དབུ་མ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་འགྲེལ་དང་། རྗེ་རིན་པོ་ཆེས་མཛད་པའི་དབུ་མ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་འགྲེལ་དང་། གཡོར་པོ་མེ་དཔལ་གྱིས་མཛད་པ་རི་ཕེག་པ་ཆེན་པོ་རི་ས་ལམ་གྱི་རྣམ་བཤད་དང་། སྐ་སྡོན་གྱིས་མཛད་པའི་རྣམ་འབྱེད་རྒྱུ་ཁེས་བྱ་པའི་ཚིག་བཅད་དང་། ཡང་ཞང་སྡོན་དང་མཁས་གྲུབ་རྒྱལ་མཚན་མཆོག་ལེགས་ཀྱིས་མཛད་པའི་སྒོམ་བརྒྱ་པའི་ཚིག་འགྲེལ་གཉིས་དང་། ཡང་སྒོམ་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་གཅིག་རྣམ་མཁས་མཛད་པ་དང་མཛད་མོད་འབྲིང་པོ་ལེའུ་བཅོ་བརྒྱད་པའི་འགྲེལ་ཞང་སྡོན་ཚུལ་ཁྲིམས་བློ་ལྡན་གྱིས་མཛད་པ། འགྲོ་མགོར་བདུད་ཅི་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་མཛད་པའི་དབུ་མེ་འགྲེལ་བ་དང་། མདོ་གསྡུང་དྲྭ་བློང་རྒྱས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་རྣམས་སོ། གཉིས་པ་འཕན་ཡུལ་སྒྲུབ་མཆོད་ཀྱི་བཀའ་བརྡེན་ལ། གདུང་སོབ་ཆེན་པོའི་ཞལ་སྒོབ་རྒྱ་ཁྱེན་ལེགས་དང་རྣང་པོས་མཛད་པའི་གསོལ་འདེབས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་རྣམས་སོ། གཉིས་པ་ཐེག་ཆེན་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལུགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལས།

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

དང་དང་ལྡན་གས་ཀྱི་ཆོག་ཤྲིག་མདོར་རྟོགས་རྣམས་སོ། གཤེན་གཉིར་རྣམ་དག་པད་མ་ཁྲོང་ཡངས་ཀྱི་ཆོག་ཤྲིག་བྱ་རྒྱུ་བཞག་བས་མཛད་པ་དང་། ཡང་རྩ་གཉེར་གྱི་བོན་སྦྱི་ཁོག་ཆེན་མོ་རྒྱས་པ་ཀུན་སྡུང་ཁྲུབ་པའི་གཞུང་ཆུ་ཆེར་བྱས་བསྒྲིགས་པ་དང་། རྣམ་དག་རྒྱུན་མཆོད་གཤེན་མ་ངོར་བྱ་ཕྱུད་ཀྱིས་མཛད་པ། རྒྱལ་སྲས་ཁྲུང་ཐོ་རེ་པས་བསྒྲིགས་པའི་དཀར་ཐུབ་ཅོར་མོངས་བྱང་འབྱིན་དང་། གསོ་སྦྱོང་བསྟེན་གཤས། བཟློས་ཆོག་རེན་ཆེན་སྒྲོན་མའི་མཆོད་གཞུང་། མཐུ་ཀུ་ཁ་ཚད་རྣམ་བཞི་སོགས་ཀྱི་སྐོར་དང་། ཆུ་སྒྲིག་བཀྲ་དོ་ཆུ་རྒྱུན་ འཛོམ་གཏོང་ ཀླུ་གཏོང་ བར་དོ་འི་གཏོང་མ་ ཆུ་སྒྲིག་གྲོ་ནག་ཁ་སྐོང་བཀྲ་ཤིས་བཅས་དང་། ཡང་མེའི་ཨཐ་ལག་བདུན་ཕྱག་རྣམས་དང་། གཤེན་ཉི་མའི་སྟེན་རྒྱུད་རྒྱལ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་གོའི་བསྟོད་པ་རྣམ་རྒྱས་ཁང་བཟང་དང་། སྟོང་རྒྱང་གཙུག་ཏོར་ཅན་གཡུ་ཤེལ་གྱི་སྐོར་དང་། རྡེ་རིན་བོ་ཆེའ་མཛད་པ་ཉིམ་ཟེར་བཀྲ་ཤིས་གཏེར་མཛོད་རྟོགས་སོ། བྱ་རྡེ་སྟོན་པ་འདུལ་བ་རྒྱལ་མཚན་བྱིས་མཛད་པ་ཉིད་མ་བརྒྱ་རྩ་བཀའ་ཤིས་གཏེར་མཛོད་རྣམས་དང་། ཡང་ཕྱི་རྒྱུད་ལུགས་བསྟན་འགྲེལ་ཆེན་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པའི་བསྟན་པ་ཡུན་རིང་གནས་པ་ཉིད་ཀྱི་ཐབས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པའི་ཞལ་ནས་གསུངས་པ་ཡི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཏུ་གྱུར་པའི་རྒྱུད་སྡེ་འི་ཡན་ལག་གཞན་རྣ་བྱུང་བའི་རྟེན་བའེ་བྱེད། རྒྱུ་ཡི་བོན་དུ་གཏོགས་པའི་སྡེ་ས་བདག་ཀླུ་གཉན་གྱི་འབྱུས་བཞི་ལས་བདུས་པ། ས་བདག་ཟངོས་པ་རི་བོན་སྐོང་རྒྱས་པ་གདུ་རུ་མ་སོང་བ། སྟོང་གསུམ་འཕྲུགས་པ་ཡི་བཅོས་བྱ་བའི་སྐོར་དང་། ཁྲུང་ཚོད་རྩལ་གྱིས་དངོས་གྲུབ་དུ་རྟེན་པའི་ས་བདག་ཉེ་ལམ་སྡེ་བཞི་འི་སྐོར་དང་། བསྡུས་པ་གོ་ལྷེ་འཕགས་པས། གོ་ཡི་ཐ་ལྷོང་གཤཀ་ངོ་ནས་དངོས་གྲུབ་དུ་རྟེན་པ། ས་བདག་གོ་ལྷེ་མར་གྲགས་པ་དང་། དེ་དག་ལས་ཀོང་རྩེས་བསྡུས་པ་ས་བདག་འཕྲུགས་བཅོས་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ་བྱ་བ་དང་། གཅང་མ་ཀླུ་ རྒྱས་རྒྱུས་པ་ལས་བདུས་པའི་ཀླུ་མཆོད་རྒྱས་པ་བསམ་ཡས་བཀོད་ཁང་ནས་ཨ་ཙ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་རྟེན་འབྲེལ་བ་རྟོགས་པ་དང་། དེ་ནས་ཀླུ་ཆེན་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག་ཏུ་ཡི་རྟེན་འབྲེལ་ཁ་ཚད་རྣམ་བཞི་སོགས་ཀྱི་སྐོར་དང་། བསྡུས་པ་སྐུ་ར་བྲག་ནས་མར་པ་རབས་བཟང་། སྐྱེས་རབས་ཐོག་མའི་སྐྱབ་དང་སྐྱེ་ཆོག་གཙོ་བོ་རབོ་ཅན་གཅུང་ཟེ་ཆུ་ཤིང་ཁ་ཤོ་ཆེ་ཆུང་ཟེ་ཆུ་ཤིང་ཁ་ཤོ་ཆུང་ངུ་ཁ་ཤོ་ཆེ་ཆུང་ངུ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཐུགས་མ་དང་། རོ་རྒྱུད་གསང་བ་བསེམ་ཏྲ་ཀྱི་འགྲེལ་བ་ཡི་ངའི་དགོངས་པའི་རྒྱུན་ཞེས་པ་འགྲོ་མགོན་ཐུབ་ཀྱི་སྐ་ཀྱིས་མཛད་པ་དང་། མཁས་པ་གཉེས་ཀྱིས་མཛད་པའི་ལས་ཀྱི་འཁྲུང་དགུའི་ཡི་གེ་སྟ། རྒྱལ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོས་མཛད་པའི་གསང་སྒྲགས་སྐྱེ་སྒྲངས་སྐོང་ཀྱི་དོན་ཁྲིས་བར་ཆད་འབྱེད་པའི་ལྷེ་མིག་བྱ་བ་དང་། དེའི་ས་གཅོད་བཅས་པ་དང་། ཁྲོ་པོ་ངོ་མཚར་ཅུས་པའི་ཉན་ལའི་འགྲོ་མགོན་ཐུབ་ཀྱི་སྐ་ཅན། ཡང་སྐབས་སྟོན་ཀྱིས་མཛད་པའི་ཁྲོ་འགྲེ་ལ་དང་། གཉིས་པ་སྐྱེ་སྒྲངས་བསྟེན་སྐྱབ་ཀྱི་སྐོང་ལ། སྐྱེ་སྒྲངས་རྣ་བ་ཡར་ལགས་མི་བཀའ་ལས། ལྷ་བླ་མི་ཡི་གཤེགས་ཤིས་བརྟེགས་པའི་ཁྲོ་གཉེན་ཆེན་མོ་ངོ་མཚར་ཅུས་པ་དང་། བསྟུས་པ་ཉི་བ་གསང་ཐུས་དང་། ཁྲོ་པོ་གསང་ཐུགས། འཇིང་པོ་ཉི་ཐ་ཡིག་ལེ་དབྱིངས་རཚད་དང་། ཁྲོ་བོ་གསང་བ་རྡུས་པ་དང་། འཕྲོ་མཁོད་ཀྱིས་མཛད་པའི་ཉེ་བ་དང་ཁྲོ་བོའི་ཕྱག་བཞེས་དེ་དག་གི་མངོ་དོན་དོགས་བདག་ཉིད་དོར་གྱུབ། ལོ་མ་སྟོས་པ་སྐབས་སྟོན་ཅས། མཁམ་མེད་ཅན་གཉིས། རཁོང་ལོ་རྒྱུ་བསྒྱེད་ཕྱག་བཞེས་དང་བཅས་པ་རྟེན་པོ་རེས་མཛད་པ་དང་། འགྲོ་མགར་ཀྱི་ཉེ་བ་ཕྱི་ལ་དབྱིངས་རཚད་ཀྱི་ཕྱག་བཞེས། གཏོ་བོ་གཉིག་སྐྱབ་ཕྱ་ཀྲོ་རེ་གདེང་ཉི་ཀུན་དང་ཁྲོ་ཀུར་གཅིག་བུ་དུང་ངེ་གདེང་ཉི་བ་ཁར་དགར་ལྷ་སྐྱབ་དང་། ཁྲོ་པོ་ལྷ་ཀུར་གཉིག་པ། ཉེ་བའི་ཆ་ཀྱེན་ནི་གཙོ་ཕྱིས་ཀྱི་ཕྱག་བཞེས་ཀྱི་ཁྱེན་ཟངས་ཁྱེན་ཐོག་ཏུ་ཁོ་གཉིག་པ་དང་། མཁས་པ་གཉེས་ཀྱིས་མཛད་པའི་ཕྱག་བཞེས་ཀྱི་ཁྱེ་ཁྱེ་ཁྱེ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རེ་གེ་སོགས་བདག་བཞིའི་སྐྱབ་པ་རྣམས་སོ། ཉེས་གསུངས་པ་ལྟར་གྱི་ལས་ཕྲན་རྣམས་དང་། དབལ་གསས་ཀྱི་ལས་མཐའ་ཟ་གདེར་ལས་བྱོར་པ་སྟེ་བརྒྱད་ཟློག་མདོས་ཀྱི་སྐོར་དང་། སེང་གེ་དབུ་ཟློག་གི་སྐོར། དབལ་གསས རྣམ་ཟློག་ཀྱི་སྐོར་དང་། དུག་ཟློག་ཅེ་ཆུང་གི་སྐོར་དང་། ·དམ་པ་རང་བྱོལ་ཀྱི་སྐྱེས་བརྒྱད་དབལ་གསས་འབྱུང་ཚུལ་གི་སྐོར་དང་། ཀུག་ཏུག་ཀྱིས་མཛོད་པ་དབལ་གསས་ཁྲུང་ཁུག་གི་སྐོར་དང་། ཡང་ཟླ་རྣ་ཀྱི་སྐྱེས་བརྒྱད་དབལ་གསས་ཅོད་ཟློག་གི་ལེའུ་དུག་ཅུ་རེ་བཞི་ཡོད་པའི་སྐོར་དང་། ཡང་གཉིད་སྲོག་ཆུ་ཆེ་རྣ་ཡི་གཉེར་པ་གཟོ་བཅོག་གཏོག་པ་ཅན་ཀྱི་སྐོར་དང་། སྐྱེ་སྐྱེས་མཚན་མས་བཅད་ཀྱི་སྐོར་ལས་བྱང་བའི་ཁྱད་དང་དཔག་དཡོན་ཀྱི་ཆུང་དང་སྐྱབ་ཐབས་ལས་སྟོང་བཅས་པ་ཚངས་སྤྱོད་དུ་གྲགས་པའི་སྐོར་དང་། དེ་སྡུར་སྨྲི་སྐྱེས་ཀྱི་སྐོར་དུ་བྱས་པའི་བཀའ་བརྡེབ་གྲངས་མང་བཞུགས་པ་རྣམས་སོ། དེ་ནས་བདག་གཞན་ཆུང་ཟློ་པ་ཤུ་ཚྭ་པའི་སྐོར་སྤྲ་ཚྭ་ཡི་གཉེར་བྱོར་ལ། སྨྲི་སྐོར་དོན་གསུས་དུ་བྱོར་པའི་དང་པོ་ཉི་བ་མ་ཡང་ཆུས་པ་གསེར་མིག་གཡུ་སྐྱས་དང་། ཁེ་བ་ས་ཡང་གཅིག་སྐྱབ་དང་། ཁྲོ་པོ་སྐྱེག་ཤག་འབྱིལ་པ་དང་། དབལ་ཕུར་ཤག་པོ་ལྕང་དོན་ཆུས་པའི་སྨྲིང་གདོ་གས་པའི་བཀའ་བཅེན་ ·ལ།ཆུང་དུག་འགྱེལ་དང་བཞུ། ཐབས་གསུམ་གཤད་དང་བཅི། མཚོང་ལྟ་དོན་དུག ཤུག་ཆུང་ཀྱི་ཤ་གཅིག་ མཁན་ངག་གཤད་དང་ཁྱབ་ཅིང་ཐུགས་ཀྱི་ཚད་ཡིན་ལ། བཀའ་དང་མཉམ་པའི་བཀའ་བཅེན་ཞི་ སྡག་ཆྭས་མཛོད་པའི་གཞུང་འགྱེལ་དོན་བསྟུས་ཏ་བའི་ འགྲེལ་ཆེན། ཐབས་གསུམ་གཤད་དང་བཅི་ཞི། དབང་པོ་རབ་ཀྱི་དོད་དུ་སྐྱབ་པའི་དོན་ཐབས་སུ་དབལ་ཕུར་ཤག་པོ་དུག་པོ་གཉིང་ཁམས་ཟུང་དང་། དབང་པོ་འཕྲིང་གི་དོད་དུ་སྐྱབ་པའི་ ཐབས། དབལ་ཕུར་ཤག་པོ་ལྕང་དོན་དུ་སྐྱབ་པའི་ཐབས། དབལ་ཕུར་ཤག་པོ་ཐ་མའི་དོན་དུ་སྐྱབ་པའི་ཐབས། དབལ་ཕུར་ཤག་པོ་སྤྲོག་ཡེན་དང་གསུམ་མོ། དེའི་གཤད་ཀྱི་རྒྱ་མདུད་འཁོར་ཡོ་འབར་བའི་མཁ་བག་ཡོ་ཐ་ཤུ་ཚྭ་ཡི་ཐོག་ཏུ་ཁ་ཐུག་ཏེ་ཁ་ཐུ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཐོབ་སྡུ་སྒྲུབ་པ་དང་བཅས། ཁྱབ་ཐབས་གཟེ་མ་ཡོ་ཅ་འགྲུག་སྦྱོལ་གྱི་སྒྲུབ་ཐབས་དང་ལྡན། བདུད་མོ་དཔོན་གཡོག་ཟླ་ཤུར་ཡིད་འཕྲོག་མའི་སྒྲུབ་པ་དང་བྲུག ཅང་དཀར་ཆུལ་ཐོ་ཡོ་ཅའི་སྒྲུབ་པ་དང་བདུན་ཞེ། ཆ་བ་སྤྱང་མའི་སྒྲུབ་ཐབས་བདུན་ནི། ཕིག་ལེ་ནག་ཡོ་སྤྱི་ཡི་སྒྲུབ་པ་དང་གཅིག ཀུ་ལྷ་རི་ཐོས་སྒྲུབ་ཐོད་ཅོར་དུ་འཕངས་པ་དང་གཅིས། སེམས་ཀྱི་མ་བདུན་གྱི་སྒྲུབ་པ་དང་གསུམ། འཇིགཅེན་བྱེགས་བའི་ས་བདག་དབང་ཨ་ཅ་ལྷ་རེ་སྒྲུབ་པ་དང་བཞི། རི་རབ་རྩེ་མོ་ལྟ་བདུད་ལྷས་བྱལ་གྱི་སྒྲུབ་པ་དང་ལྡུ། རི་རབ་ཀྲེད་པ་ཁ་བདུད་ལྷས་བྱལ་སྒྲུབ་པ་དང་བྲུག རི་རབ་ཆ་ཁའི་ཁ་བདུད་ལྷས་བྱལ་སྒྲུབ་པ་དང་བདུན་ཞེ། སྒོལ་བྱེད་ལས་ཚགས་ཀྱི་སྒྲུབ་ཐབས་བདུན་ཞེ། ཕིག་ལེ་ནག་ཨོ་ཡུལ་བྱལ་གྱི་སྒྲུབ་ཐབས་དང་གཅིག ཕིག་ལེ་གཅོ་མོ་ཕྱང་བྱེད་མ་ཁདུན་གྱི་སྒྲུབ་ཐབས་དང་གཅིས། ཤུར་སྨན་ཁྲོ་མོ་ཐྲ་འདུལ་བ་བྱེའུའི་སྒྲུབ་པ་དང་གསུམ། མ་བདུད་ཁག་ཨོ་ཡང་ཤྲིང་ཀྱི་སྒྲུབ་ཐབས་དང་བཅུ། ཤེ་བཟད་དྲེགས་པའི་བྱ་བདུན་རཏྣ་ཀེའ་ཤུང་བྱེད་ཀྱི་སྒྲུབ་པ་དང་བདུན་ཞེ། དེ་ལྟར་ཉི་ཤུ་རྩེགས་ཤེས་བྱའི་ཐུགས་ཀར་ཆུད་ཟིན་ཏོ། དེ་ནས་ཤས་ཀྱི་ཚང་ཁས་ཡང་རོ་ཤུང་བ་ནི། འཕེད་པ་ཡོ་ཅའི་སྒྲུབ་ཐབས་བདུན་གྱི་ཁང་ཁས་བདུད་ཨོ་ཐྲ་ཀུར་ཡིད་འཕྲོག་མ་དཔོད་གཡོག་ཤི་སྒྲུབས་ཐབས་རྣོ་ཤུ་ཤུང་བའོ། ཆ་བ་སྤྱང་མའི་སྒྲུབ་པ་ བདུན་གྱི་ཁང་ཁས། འཇིག་རྟེན་དྲེགས་པའི་ས་བདག་དབང་ཨོ་ཅ་ལྷ་རི་སྒྲུབ་པ་རྣོ་ཤུ་ཤུང་ཁས་བཞག་ཆ། ཆུ་ལྷ་ལས་མཁན་གྱི་སྒྲུབ་ཐབས་བདུན་གྱི་ཁང་ཁས། མི་བཟད་དྲེགས་པ་བྱ་བདུན་གྱི་སྒྲུབ་ཐབས་བདུན་ནོ་ཤུང་བ། དྲག་པོ་ལས་ཀྱི་ཁང་ཁས་ཤུ་ཚ་ཤུ་ཚ་ཡི་དྭགས་ཀྱི་ཁང་ཁས། ཁ་ཏྭཱཾ་ག་ཁ་ཏ་ཀ་ཁ་ཏ་ཀ་ཁ་ཏ་ཀ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མདོར་གསུམ་ནི། སྐོང་བ་དེ་ཙམ་གྱིང་བཞིའི་མདོར། རྒྱོག་པ་གདོང་མའི་རྩོར་མདོར། བསད་པ་དམོད་སོ་ཁུ་རོར་མདོར། བཅུད་ལ་དོར་བའི་གནད་དུག་ནི། འབོར་བ་འཁྲུལ་པའི་ཞེན་པ་རྣམས། ཐར་པ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་ཚུལ་བྱོབ་པར་གྱུར། དེ་ལྟར་བོན་བཙོ་བརྒྱད་བཞུགས་སོ། མཐའ་བག་ཡོངས་ཀྱི་ཁན་ཆ་ལང་ཚོའི་ཧོར་ལ། རྒྱབ་ཀྱི་འོད་ལྟ་ལུང་བཞི། མན་ངག་བཞི། ཐབས་བཞི། སྐྱབ་ཐབས་བཞི། དེ་ལྟར་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག་དང་། གཞན་ཡང་ཆ་ཀྱེན་གྱི་ཡོན་དགུ བརྣག་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དྲུག་ཡོད་དོ། དེ་ལ་རྒྱུ་གྱི་འོད་ལྟ་ནི། སྐྱེང་པོ་རྒྱུ་གྱི་འོད་ཟེར། བདུ་མ་རྒྱུ་གྱི་འོད་ཟེར། རིག་ཚེན་རྒྱུ་གྱི་འོད་ཟེར། འབོར་ལོ་རྒྱུ་གྱི་འོད་ཟེར་དང་ལྡན་ཏེ། ལུང་བཞི་ནི། ནམ་མཁའི་དབྱིངས་འབྱུག་ཕུང་པའི་ལུང་། ཁྱབ་ལྡུང་སྐར་འཇོག་ཕུང་པའི་ལུང་། དགུ་གོད་དེ་འདུལ་ཕུང་བའི་ལུང་། ཚ་ལུ་སྐྱེང་འབྱུག་ཕུང་པའི་ལུང་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར། མན་ངག་བཞི་ནི། སྡིག་བྱ་དདྲུད་བཀྲོལ་གྱི་མན་ངག། ཡང་གསང་འདྲས་བུའི་མཐར་བ་རྩོད་ལོ་རེ་མཐར་བ། རེགས་པ་སྐྱོང་རོལ་གྱི་མན་ངག་དང་བཞིའོ། ཐབས་བཞི་ནི། རྡོ་རབ་སྨྱི་ཐྲུག་ཕུང་པའི་ཐབས། ཆུ་མཆོ་གཏིང་དཀྱུག་ཕུང་པའི་ཐབས། ཆུ་བོ་ཆུན་བཞི་ཕུང་པའི་ཐབས། ལྷེ་ཟ་ལྷེས་རོགོད་ཕུང་པའི་ཐབས་དང་བཞིའོ། སྐྱབ་ཐབས་བཞི་ནི། འབྲུག་གསས་ཆེམ་པ་དབབ་ཡུང་ཆ་བའི་སྐྱབ་ཐབས་དང་། སྟོང་ཁྲབ་ནག་མོ་སྐྱེ་རྩ་ཟེད་ཀྱི་སྐྱབ་ཐབས། སྡུག་ལྷ་མེ་འབར་མངའ་བདག་གཅོ་མོ་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་ཐོག་ཏུ་སྐྱབ་ཐབས་དང་། ཇ་ཀྱེན་གྱི་ཡོན་དྲུག་ནི། སྟོང་པ་གསུམ། དག་པ་གསུམ། ཐུགས་རྗེ་བྱམས་པ་ཉིན་རྩེ་བ་ཐུགས་རྗེ་སྙིང་རྗེ་དང་། བརྣག་པའི་དྲུག་སྦྱགས་སྟེ་དྲུག་ནི། མགོ་འཁོར་ཤྭོས་སུ་རཏྣ་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དང་། ཡང་གྱི་རྩྭ་སྤང་གཅོད་པ་རི་དྲུག་སྦྱགས་དང་། སྐྱེ་འཕོག་དྲན་པ་འཕྲོག་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དང་། ཤིད་པ་ཆད་ནས་གཅོད་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དང་། མར་གྱི་འབྱུང་བ་དགག་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དང་། ཁ་དྲུས་བྱད་དུ་གཞུག་པའི་དྲུག་སྦྱགས་དང་དྲུག་གོ། དེ་ལྟར་བོན་སྐོང་སུམ་ཆུ་ཚ་བྱུག་ཡོད་དོ། གཞན་ཡང་དབུས་ཕུང་གྱི་སྐྱབ་ཐབས་དང་། དཔྱིལ་གྱི་གདོང་མ་ཕུང་པ་ཤ་འདབ་ཀྱི་སྐོང་དང་། ཐྲོ་ཕྲེང་གྱི་སྐེ་བརྒྱད་གཞང་ཕུང་པ་སྐྱེ་རྩ་ཟེད་རྣམས་སོ། དེ་ཡན་ནི། ལུང་ལས། དེ་ལྟར་དགོད་སྐོང་སུམ་ཆུ་ཚ་བྱུག་ཡོད་དོ། ཞེས་ཀྱི་ཚིག་ཀྱང་ཡོད་ཅིང་། ཁྱབ་བྱེད་ཀྱི་ཆོ་ཐྲུལ་ལས། ཆོས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་ཆོ་ཐྲུལ་ཞེས་ཀྱང་ཡོད་ཅིང་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཆེར་གཞུང་ཕྱག་མཆོད། མཁའ་འགྲོ་ངེ་རྩེ་སྒྲུབ་སྒྲིབ་སེལ་སྡང་བ་དཔལ་གྱི་ཆུ་བྱ། དངོས་གྲུབ་མཁའ་འགྲོ་ཐབས་ཤེས། གསང་བདག་རྒོད་ལོ་སྡུད་ཆེན་སྐོར་དང་། ཆོས་ལྡེ་སྐང་རྒྱས་དུས་འཕྲོང་། དཔལ་མགོན་དྲག་བསྐུལ་རྒྱས་བསྡུས། འཇའ་ཀྱི་སྐོམ་ཐབས། སྐོང་བ་ཤཱཀས་གཞན་ཡང་སྤྱིན་སྲེག་དང་སྨོན་ལམ་རྣམ་དོར་མཆོད་སྐོར་ལེའུ་དུ་མ་ཡོད་པ་དང་། གཞན་ཡང་མ་རྒྱུད་ཀྱི་དབང་བཞི། བདག་འཇུག། ཆོ་དབང་། དགའ་དབང་། སྐང་རྫལ་སོགས་དང་། ཡང་མ་རྒྱུད་ཟང་ཟང་མ་རེ་སྐྱབ་ཐབས་ལེའུ་ཡོད་པ་དང་། ཡང་ཀྱི་མས་མཛད་པའི་གསང་སྔགས་ཀྱི་དཀྱིལ་འཁོར་བསྒྲུབ་གཞུང་བློག་པ་སྤྱིན་སྲེག་སོགས་དང་། ཡང་ཤེས་རབ་ཐུབ་མེད་ཀྱི་རྒྱུད་དུ་གཏོགས་པ། ལྷང་བོན་ལྷ་གཅིན་ལ་ཆོ་དབང་རིག་འཛིན་དངོས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་རྒྱ་གར་ཡོན་སྐོར་མཁའ་འགྲོ་རིན་ཆེན་འཕྲིང་རྒྱུད་ཀྱི་སྐྱབ་གཞུང་སོགས་བཀའ་བརྡེན་སྐོར་ལེའུ་དུག་ཆ་ལྷག་བཞུགས་པ་དང་། དེ་ནས་གཏེར་ཁུ་མ་སོང་བ་མེ་རི་བཀའ་མའི་སྐོར་དུ་གྲགས་པ་ལ། ཕྱིས་ཀྱི་ཕྱག་བཞེས་མངོན་རྟོགས་སོགས་མ་བཅིས་པའི་ལེའུ་སྐུམ་ཆ་ཡོད་པ་དང་། སྒྲ་གྲོ་འི་གཏེར་མ་བྱ་མ་ཁུ་ཚ་བྱ་འོད་ཀྱིས་ཆྱེད་པའི་མེ་རི་གཏེར་མའི་སྐོར་ལ། ཆ་བ་དགུ་ལས་ཁ་བརྒྱད་ཆུའོ། མདེལ་ཁ་དུག་ཆུའོ། དེ་ལ་ལས་ཁ་བརྒྱད་ཆ་དང་། མདེལ་ཁ་དུག་ཆ་ནི། དོར་གྱིས་ཚོང་བ་ལ། དཔེ་ལ་བརྩི་སྐ། ལས་ཁའི ཡན་ལག་བཅུ་གཏྱེས་དང་། བརྟག་པའི་མཁའ་བཅུ་གསུམ་དུ་རུས་སོ། དེ་ལ་ཆ་བ་དགུ་ནི། རྒྱུད་གསུམ་སྒྲུབ་ཐབས་གསུམ། ལྷ་བ་གསུམ་དང་དགུའོ། དེ་ལ་རྒྱུད་གསུམ་ཉི་བཀའ་དང་ཉོས་སུ་གཏོགས། སྒྲུབ་ཐབས་གསུམ་ནི། ཕྱི་སྐོས་པ་ལྷ་གནས་སུ་སྒྲུབ་པ་དང་། ནང་གསང་སྔགས་སུ་བསྒྲུབ་པ་དང་། གསང་བ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཉིད་དུ་སྒྲུབ་པ་རེ། ལྷ་བ་གསུམ་ནི། འཁོར་འདས་གཉིས་བཞག་གི་ལྷ་བ་དང་། ཡེ་ཤེས་རྡོ་དཀྱུའི་ལྷ་བ་དང་། ཉེན་མོངས་བསལ་ཞིང་དུ་སྒྲུབ་པ་རེ། ཁ་ཅིག་འདས་གཉིས་བཞག་གི་ལྷ་བ་ནི། སྔགས་འགྲོ་ལྔ་ལ་འཕྲུལ་ཅི་ཡང་མི་ཤེས་ཀྱི་ཕྱིར། ཁྱོད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཟླ་བ་ལ་བསྒོམ་ཞིང་། ཁྱོད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཟླ་བ་ལ་ཐིག་ལེ་ཅིག་ཏུ་བསྒོམ་ཞིང་། ཁྱོད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་ཟླ་བ་ལ་ཨོཾ་ཨཱཿཧཱུྃ་ཞེས་ཡི་གེ་གསུམ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

འགྱེལ་ཚུང་། སྤྱི་དང་པ་མོ་རྒྱུད་ཀྱི་མདེའུ་ཁ་འགྱེལ་ཚུང་། གཉན་པོ་ཁྲུང་གི་འགྱེལ་ཚུང་། ནག་པོ་ཀླུ་མདེའུ་ཡི་འགྱེལ་ཚུང་། ཁྲག་འཇུག་གཟར་ཡི་མདེའུའི་འགྱེལ་ཚུང་། སྲོག་བདག་དམར་པོ་དེ་འགྱེལ། མདེའུ་ཁའི་འགྱེལ་ཚུང་། ནག་པོ་གསང་བའི་མདེའུ་ཁའི་འགྱེལ་ཚུང་གི་འཕྲིན་ལས། བོད་ཚེའི་བསྐུལ་བ་དང་། སྨན་གསས་བསྐུལ་བ་ལས་ཀྱི་མཐའ་བཏུག། སྔགས་ཀྱི་ཡིད་ཚུང་དབོན་གསས་གསུམ་ཀྱིས་མཛོད་པའེ་ལས་ཀྱི་ཐོ་བྱང་། ཀུ་དྲྭ་སྡང་བཅེར་ཡོད་ཡོས་མཛད་པའི་མི་ལས་བརྟགས་པ་ཞང་ཞུང་ཇོ་དམར་གྱི་སྐོར། རྒྱལ་པོགོང་འདུལ་བའི་མཐ་ངག་རྣ་དྲས་བགེགས་རྡུང་བཅས་བཞུགས་སོ། ཡང་བདུད་འདུལ་གེ་ཁོད་ཀྱི་སྐོར་ལ། སྒྲུབ་གཞུང་རྒྱས་པ་གསང་བ་དྲག་ཆེན་རྡེ རི་ཆེས་བསྒོགས་པ་དང་། འབྲིང་པོ་གསང་བ་ཡང་ཁོལ་ཟ་གཉེར་དང་། བསྡུས་པ་གསང་བ་ཡང་སྐྱིང་དཀྱིལ་གྱི་གཉེར་མ་གཞན་ཡང་གེ་ཁོད་གཅིག་སྒྲུབ་ཐུག་བཞེས་དབས་རྒྱུ་སྤུང་རྒྱོག་སོགས་ཀྱི་སྐོར་དང་། ཡང་གེ་ཁོད་གཤམ་ལྷགས་ཐོག་མདའི་སྐོར་ལ། ལེའུ་སུམ་ཅུ་སོ་གསུམ་ཡོད་བར་བ ཤད་པ་དང་། གེ་ཁོད་ལྷ་དགར་གྱི་སྐོར་དང་། སྐྱེན་སྡེག་བཅས་པ་རྣམས་བཞུགས་སོ། བསམ་ཡས་ཅ་ཏེ་དམར་ཐོ་འེ་གཉེར་བྱོན་ཁྲག་འཐུང་རོལ་པའི་རྒྱུད་འགྱེལ་སྒྲུབ་ཐབས། ཆ་ལག་ཆ་ཀྱེན་དང་བཅས་པ་ལེའུ་བདུན་ཅུ་ཡོད་པ་ལ། གཉེར་དུ་མ་སོང་བ་དབལ་ཆེན་རམ་པ་ཁྲག་འཐུང་བྱོགས་དམར་གྱི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་། དབོན་གསས་ཆོ་མས་སྐྱིངམཁར་སྡོ་ཕུག་ནས་ཆེད་པའི་བདུད་ཅི་གཡུ་འབྱང་ཕུག་མོ་འི་སྐོར་དང་། སྨན་ཨ་མ་ར་ཡའི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་། དེ་ནས་ཁྲོ་རྒྱལ་རག་ཤ་སྐྱེ་འདུལ་ཡི་དམ་རྒྱ་མཚོའི་སྐོར་དང་ཆིག་སྒྲུབ་ཏ་དབུ་མའི་སྐོར་བོམ་ར་ཡའི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་། སྐྱབ་ཨ་མ་ར་ཡའི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་། ཏེ་ནས་ཁྲོ་རྒྱལ་ཤ་ཀ་སྐྱེ་འདུལ་ཡི་དམ་རྒྱ་མཚོའི་སྐོར་དང་ཆིག་སྒྲུབ་ཏ་དབུ་མའི་སྐོར་བོམ་ར་ནས་ཀུ་ར་ས་དཏོས་གྲུབ་ཏུ་ཆེད་པའི་སྐོར་ལ་ཐེས་རྒྱུ་ཡི། སྤུང་རྒྱོག་བསད་གསུམ་བསྟེན་པ་དང་བཞི། ཙ་རྒྱུད་ཆེན་བོ་འགྱེལ་སྒོན་རྣམས། སྒྲུབ་པ་ལས་ཀྱི་ཁོག་ལྟའི་ཆ་ལག་ཉེ་ཤུ་རྩ་ལྔ་ཡི། ཁྲུང་སྒྲུབ་ཀླུ་འདུལ་དམར་ནག་ མཁའ་འགྱོ་གཙོ་བོ་ཁྲག་འཐུང་བཞི་བདུན་བ། ཁྲོ་མོ་སྐྱང་སྤྱི་བཟོད་འབར་བ། ཁྲོ་མོ་ཁྲག་འཐུང་དྲུག་སྒོ་ཁྲོས་མེད། ནོར་སྒྲུབ་རིན་ཆེན་ཆར་འབེབ། གཡེན་འདུལ་མ་དང་གདན་སྒྲིལ། ཐྲི་གསོ་ལེའུ་རྩ་གཅིག། སྒྲོལ་བ་ཉོན་མོངས་གནད་སྒྲུབ་ཏེ་སྐྱེས་བ་འཁོར་བ་དབྱིངས་སྐྱབ། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཡུལ་སྡུང་། ཟ་ཏུ་འཁོན་བྱང་དཀར་ནག། མདོས་རྒྱུད་ཆེན་པོ་བཞི་དང་རྩ་ལྔ་ཡི། ཆ་ལག་དུ་ཤེས་པའེ། སྤུ་གྲི་གནད་ཀྱི་རྩེངས་ཆེན་ལ། སྐོར་བྱ་དེན་ཆེན་འཕྲོང་བ། ཡས་ཚན་སྤྲགས་ཀྱི་ཙ་ཀ། དེ་ཉི་བྱེ་བྲག་དུ་ཕྱེས་པའེ། སོ་སོར་ཕྱེད་པ་ཡི། སྤུང་བ་རིན་ཆེན་གུང་ཁང་། ཡང་ཁོལ་རིན་ཆེན་བཙན་རྩེང་། ཆ་ལག་གཡུང་དྲུང་གུང་ཆེན། ཆོག་པ་བྱད་མ་འབྱམ་སྐྱེས། ཡང་ཁོལ་ལྷ་སྤྱི་ཉ་གཤེད་དབབ། ཆ་ལག་རི་རབ་འཁོར་ལོ། བསད་པ་སྤུ་གྲི་མེ་དབྱང་། ཡང་ཁོལ་མེ་མཚོན་ཆ་བརྒྱ། ཆ་ལག་སྤུ་གྲི་ཀུ་མཚོ་ཡང་ཟེར། བསྟེན་པ་བྱགས་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

དམ་ཆྱུང་བསྐུལ། སྔོན་འགྲོ་ཙམ་དཀར་དབྱིངས་ཤེས། ཆྱུང་ཆེན་རྫ་བདོན་འདུས། འགྲེལ་བ་གསལ་བའི་ཐོག་མ། མདོས་སྐོང་སྡུང་ཕྱིད་ཡོངས་རྫོགས། ཁྱེར་ཚོགས་བྱད་མ་འབྱམ་སྐྱེས། ཆུ་ལེ་སྒོན་བྱའི་ཁང་དུ་གསལ་བྱེད་ཡིག་ཆུང་སྐུལ་ཏུ། གོ་རིམ་ཡས་ཀྱི་ནང་དུ་གསལ་བྱེད་སྒོན་མ་སྐུལ་ཏུ། ཡས་ཅན་སྔགས་ཀྱི་ཁང་དུ། ཙཀྲ་སྔགས་ཀྱི་གཏད་དོན་སྐུལ་ཏུ། སྐུ་གྲི་རྩོང་ཆེན་ཀྱི་ཁང་དུ། སྒོལ་བྱེད་སྐུ་གྲི་སྐུལ་ཏུ། ཡོངས་བདུད་བཙན་ནག་མོ། ནག་མོ་མཆོག་ཆ་དང་རབས། ཡེ་ཤེས་སྐྱེས་བུ་ཆེན་པོ། གཤིན་རྗེ་དམིག་ནག་མི་གཅིག་བདུད་པོ་སྐིང་ཟན། བསྟན་སྲུང་རྣ་གཉན་སྐྱེས་གཅིག། གཤིན་རྗེ་སྡོ་གི་སྐུ་གྲི། ལྷ་ཆེན་ཚངས་པ་སྡོ་བས་ལྷན། གཤིན་རྗེ་སྐུང་བ་སྡོང་རའོམས། མ་མོ་དུག་གི་སྐུ་གྲི བདུད་རྩི་ནག་ལྷགས་རལ། བཙན་རྩེ་ཤན་པ་གྲི་ཐོགས། ཆུམ་པོ་གེང་ཆེན་སྡོ་གི་བདག ཀླུ་འདུལ་ནག་པོ་དུག་འབྱེད། སྡི་ཙི་མགོ་སྡོང་མགོ་བཆུ་ གཟར་བདུད་སྐུ་གྲི་རྒྱང་ཁེགས། གཉེར་སྡིག་རི་རབ་སྐྲིང་སྐོར། དམུ་ཆུམ་སྐུམ་པ་མཆོག་སྐྱག། བགེགས་ཆེན་ཏྲམ་པ་ཟ་བྱེད། ས་བདག་གདུག་པ་རཆོར་མེད། གཉན་རྩེ་གདུག་པ་ཁ་དཀྱུ། ལྷས་ངན་ཅྱི་ལ་སྐྱེལ་ཞེག། དེ་ལྷར་ཡས་ཀྱི་མཐར་བཏང་། ཁྱེས་ཀྱང་བགོད་པ་ལྷར་བཞུགས་སོ། གཞན་ཡང་སྐུ་ལྷ་ཀུན་ཏུ་ཡོག་སེར་ལས་ཞལ་བཤུས་སོ། ཞེས་རབས་དོན་དུ་ཤོག་སེར་ལས་ཞལ་བཤུས་སོ། ཁྱེས་རྩོང་བྱག་ཤེས་ངབ་ཡེད་ཟེར་ཀྱིས་ རྡིས་ཆུར་བགོད་པ་ལྷར་བཞུགས་སོ། གཞན་ཡང་སྐུ་ལྷ་ཀུན་ཏུ་ཡོག་སེར་ལས་ཞལ་བཤུས་སོ། ཞ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མཆོང་ཡིག་དང་བཅས། ཁྱེད་པར་གྱི་མཆོང་ཡིག་དང་བཅུ་གཅིག་གོ ཡང་དེའི་ཚེག་ཁྱིག་མཉམ་མེད་རིན་པོ་ཆེས་བསྒིགས་པ་རྣམས་དང་། ཡང་རྩ་སྡོམ་ཤེར་སིང་གིས་ཤམ་པོ་ནས་དངོས་གྲུབ་ཏུ་ཆུད་པའི་རིག་འཛིན་འདུས་པ་ཞི་ཁྲོ་རེ་སྐུབ་ཐབས་ལེའུ་བཞུགས་པ་དང་། ཏྲི་ལྷན་སྐྱིང་པོ་འི་སྐུ་བཏུད་རིག་འཛིན་འདུས་པ་ཐབས་ཆེན་ཡབ་ཀུང་ཀྱི་སྒྲུབ་སྐོར་ལས། གཞུང་མདོར་དོགས་སྐབས་ཀྱི་འཕྲིན་ལས་སྐོང་བ་སྐོང་མདོས་ཐོས་ཆོག་གསང་གཟུངས་བཅས་པ་རྣམས་སོ། དེ་རྣམས་རིག་འཛིན་མཁའ་འགྲོ་སོ་སོ་འི་སྒྲུབ་སྐོར་རོ། རིག་འཛིན་མཁའ་འགྲོ་སོ་སོ་འི་སྒྲུབ་སྐོར་ལ། དབུས་གཉིར་ལས་བྱོན་པ་སྐུ་ཆེན་ལི་ཀྱི་ནང་གསང་གསུམ་ཀྱི་སྒྲུབ་ཐབས་ཆ་ལག་དང་བཅས་བ་དང་། དུན་པ་ཡི་ནང་གསང་བའི་སྒྲུབ་པ་དང་། ཅ་ཀ་ཤང་མ་དང་། དུན་པ་ཆོ་སྒྲུབ་སོགས། ཁྲུང་ཆོད་རྟལ་གྱི་གཉིར་ལས་བྱོན་པའི་སྐོར་དང་། ཡང་དབྱིལ་ཀྱིས་ཟང་ཟང་ནས་ཐོག་བའི་ཆོ་དབང་ཆུ་གར་མའི་སྐོར་དང་། ཆོ་དབང་གསང་བ་ཡང་ཁོལ་ཀྱི་སྐོར་དང་། དམ་པ་དང་གྲོ་ལ་ཀྱི་སྐུག་བཏུད་གཉེར་གཤེགས་གསྲུང་གི་སྒྲུབ་པ་སྐུན་སེལ་སྒྲོན་མའི་སྐོར་དང་། ཏྲ་ལྷུར་སྐུན་ཆུད་སྒྲ་སེང་གཅིག་སྒྲུབ་དང་། བོན་ཞིག་གཡུང་དྲུང་གྲིང་བས་གཡས་རྡ་བཀྲ་ཤིས་ཕྱུག་མོ་ནས་དངོས་གྲུབ་ཏུ་བསྐེམས་པའི་ཆོ་དབང་བོད་ཡུལ་མའི་སྒྲུབ་ཐབས་ཁྲིད་གཞུང་ཆ་ལག་དང་བཅས་པའི་སྐོར་དང་། ཁོད་སྒྲེའུ་སྐུ་བཏུད་ཆོ་དབང་མཆོག་འདུས་སམ། བྱ་རི་མར་བཀག་པ་དང་། ཡང་གཡུང་དྲུང་གྲིང་བས་སྒྲ་ཀྲི་སྤྲོ་གག་ཚང་ནས་དངོས་གྲུབ་ཏུ་ཆུད་པའི་རྗེས་བཟུང་ཐོག་ཏུ་ཡབ་སྲས་བཅུད་དྲིལ་གྱི་སྐོར་དང་། སྒྲུལ་སྐུ་ཏྲི་ལྷན་སྐྱིང་པོ་འི་སྐུ་བཏུད་ཅེས་དྲན་པའི་རྗེས་འཇུག་གྲི་ལ་ཐོབ་རིག་འཛིན་བཏུད་ཀྱི་སྒྲུབ་པ་དང་། དུན་པ་ཡང་གསང་གྱི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་དྲན་པ་མཚན་བཏུད་ཀྱི་གསོལ་འདེབ་བཅས་དང་། ཀྱུ་སྐོམས་འདུལ་བ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་འགྲོ་མགོན་ཏྲི་གྲི་སྐུ་གདུང་མདུན་དུ་མཛད་པའི་ཐུ་མའི་མཆོད་པ་དང་། དེའི་གསལ་བྱེད་དང་། ཐུ་མ་སྒྲུབ་པའི་སྐོར་མཚུངས་མེད་བསོད་ཏྲིས་མཛད་པ་དང་། མཉམ་མེད་རིན་པོ་ཆེས་ཆོ་དབང་ཞལ་གཟིགས་སྐབས་མཛད་པའི་ཆོ་དབང་མཐར་ཐུག་གི་སྒྲུབ་པ་དང་། ཆོ་དབང་གནས་ངརྒྱལ་གསོལ་འདེབས་དགོངས་མཛད་རི་ཁྲིད་པས་སྐུ་བཏུད་ཆོ་དབང་ཞག་སྒྲུབ་དང་། དབང་སྲོང་འོད་ཟེར་ཀུལ་མཚན་གྱི་སྐུ་བཏུད་ཆོ་དབང་ཉིན་སྒྲུབ། གཉན་ཡང་ཆ་གསུམ་སྤྱི་སྒྲུབ་ཀྱི་སྐོར་དུ་གོངས་པའི་ཁ་བྱང་ཆེ་ཚུངས་དབང་གསུམ་གྱི་གཙོད་གདམས་ཁྲིད་རིམ་དམིགས་སྐོར་སོགས་དང་བཅས་པའི་སྐོར་གསུམ་རྣམས་དང་། མར་སྡོམ་གྱི་ཞི་གཙོད། དྲང་སྲའི་ཀུལ་གཙོད། ཁྲོ་གཉེན་གསང་གཙོད་སོགས་ཀྱི་སྐོར། གཉན་ཡང་བསྒྲགས་པ་སྒྲིང་གྲགས་སྐོར་གསུམ་དང་། སྤྱི་ད་པ་ཀུད་ཀྱི་ཁ་བྱང་ཆེ་ཚུང་དང་། དབྱིལ་ཀྱི་ལྷ་མིག་ཀུལ་འབྱིང་། འགྲོ་མགོན་ཀྱི་འཕྲལ་ལྷེ། མཁས་བཞིའི་ཁ་བྱང་། སྐུང་འཕགས་ཀྱི་གནད་བྱང་དྲུག་ཆུ་པ་དང་། ཆྱོ་ལྷན་ཀྱི་སྐུ་སྔ་བསྐལ་ཀུལ་འབྱིང་ཐུན་གསུམ་ཁ་བྱང་ཡང་བྱང་ཆུང་བྱང་ལ་སོགས། ལྷང་བསྐུན་ཀྱི་སྐོར་ནས་སོ། ཡང་དབྱེ་ཀྱིས་དངོས་གྲུབ་དུ་ཆུད་པའི་མཁའ་འགྲོ་བསྐལ་པ་བཟང་མོ་ཕྱི་ནང་གསང་བའི་སྒྲུབ་སྐོར་དང་།

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མཁའ་འགྲོ་ཐུགས་རྗེ་ཀུན་གྱི་ལ་མའི་སྐོར། ཆོ་ལྷན་སྐྱིང་པོ་འི་སྟན་བརྒྱད་ལས་བྱུང་བའི་བ་ཀ་ཀློང་ཆེན་ཡུམ་གྱི་རྒྱུད་སྐོར་རྣམས་སོ། དེ་ནས་གསང་སྔགས་ཀྱི་རྒྱུད་ཀྱི་ཆ་ལག་གམ། ལས་མཐར་བོན་སྒྲོང་གི་བོན་སྐོར་ལ། གཤེན་གཅེར་དང་། དབྱིལ་གྱི་གཏེར་མ་སྤྱི་རྒྱལ་དྲེའུ་དམར་གྱི་སྐོར་དང་། རྡ་གཅེར་ལས་བྱོན་པའི་ཕྱི་ར་རྒྱལ་དྲེའུ་ནག་ཕྱི་སྐྱབས་པ་དང་། ནང་བདུད་མོ་ལྟར་སྐྱབས་པ་དང་། གསང་བ་ཁྲོ་མོ་ལྟར་སྐྱབས་པ་དང་། ཡང་གསང་མཁའ་འགྲོ་ལྟར་སྐྱབས་པ་སོགས། དྲེལ་ནག་མའོ་སྐོར་དང་། ཡང་ཤེར་སེང་གི་གཅེར་ལས་བྱོན་ཞིང་། རོར་སྐོམ་ཐུག་པས་དཀོར་གྱབ་དུ་ཞོད་པ་སྟང་མའི་མདོར་བཞི་ཞེས་པ། སྒོ་ནས་རྒྱལ་དྲེལ་ནག་གསང་མདོར། དབལ་མོ་འི་རྒྱུད་མདོར། གཉན་རྡེའི་ཐུགས་ཀྱི་གསང་མདོར། དམག་དཔོན་རིན་ཆེན་གསང་མདོར་རྣམས་དང་། རྡ་གཅེར་མི་བདུད་ལྕོར་གྱི་སྐོར་དང་། དབྱིལ་གྱི་གཅེར་མ་མི་བདུད་ཐུགས་སྐྱབ་ཀྱི་སྐོར་དང་། རྡ་སྒོན་ཤེར་སེང་གི་གཅེར་མ་གསུ་བཅོ་དམག་དཔོན་རྒྱུད་དང་སྐྱབ་སྐོར། སྐོར་བཞུན་དང་མའི་སྟན་བརྒྱད་ཨ་བསེ་ཐུགས་སྐྱབ་ལས་ཆོག་གས་བྱུག་པའི་སྐོར་དང་། དྲང་སྲུའི་སྟན་བརྒྱད་ཨ་བསེ་ཐྲི་ནང་སྐྱབ་ཀྱི་སྐོར་དང་། དབྱིལ་གྱི་གཅེར་མ་མ་བདུད་ཡུམ་སྡེས་སྒེ་ལྟའི་སྐོར་དང་། གཅེར་སྐོག་ལས་བྱོན་པའི་མ་མོ་སྐུག་རི་རོང་སྐྱབ་ཀྱི་སྐོར་བསད་པ་བཅས་པ་དང་། ཡོངས་ངམ་ཅི་འཛམ་ལྷ་དགར་སེང་དམར་སྟོ་འི་སྐོར་རྣམས་པ། གྲུ་སྒོག་མཚུངས་མེད་བསོད་ནམས་ཏྲི་སྟོ་མཛད་པའི་རྒྱལ་པོ་ཤེལ་ཁྲབ་ཀྱི་སྐོར་རྣམས་སོ། ཡང་གསང་སྔགས་ཀྱི་ཆ་ལག་དུ་གཏོགས་པ། ཀཱ་འཇིག་དང་མཁས་གྲུབ་སྐྱ་ཆོགས་ཀྱིས་མཛད་པའི་སྐོང་བ་སྐོང་བ་ཤཱཀས་ཀྱི་ཁྲོ་ལ། ཤྲཱི་ཀ་ཤེར་ཀྱི་བོ་ཁ་གཅེར་དུ་མ་སོང་བ་སྤུ་ཆོ་རེ་ཁྲོམ་འདུར་ཆེན་མོའི་སྐོར་དང་། དབྱིལ་གྱི་གཅེར་མ་ཤྲཱི་མའི་རྣམས། འཕྲུལ་གཤེན་གྱི་བོར་དབྱིལ་གྱི་གཅེར་མ་བསད་ལས་རིན་ཆེན་འཕྲེང་བ་དང་། བཀའ་སྐྱོང་རྣམས་ཀྱི་ལས་མཐའ་འགྲོགས་སྐྱོལ་བསད་གསུམ་མཉན་སྤ་ག་འཕངས་གསུམ་རྣམས་དང་། སྐང་གཤེན་གྱི་བོན་ཐུགས་དཀར་ཀློར་མ་ཤུང་སེང་སོགས་ཀྱི་སྐོར་དང་། བཏུ་བཞི་བདུད་ཟློག་འབར་མ་གྲྭ་ཁ་སེལ་སོགས། ཡར་མདོར་མར་སྒྲུབ་ཀྱི་སྐོར་དང་། ཕྱ་གཤེན་གྱི་བོན་ཞང་ཞུང་རྒྱ་ཁྱིག་ཆེ་ཆུང་རྒྱས་བསྡུས་སོགས་ཀྱི་སྐོར་རྣམས་ཡོད། གཞན་ཡང་གསང་སྔགས་ཀྱི་བོན་ལ་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་ཕྱོར་བའི་བྱ་ཕྱོར་ཁྱིམ་གྱི་ཆོ་ག་ཁ་ཅིག་ཀྱང་ཡོད་ཅིང་། ཁྱིམ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

མཁས་གྲུབ་རྣམས་ཀྱིས་མཛད་པ་བཀའ་བརྡེན་ལགས་ཀྱང་། བཀའ་འགྱུར་དུ་བཀོད་གྲུབ་མིན་གང་བྱས་ཀྱང་རྩང་རྟུང་སྐྱམས་པས་དཔོངས་དཔྱད་གནང་བར་འཚལ། གཞན་སྡེའི་མཁས་གྲུབ་རྣམས་ཀྱིས་བསྟན་འགྱུར་བསྒྱིགས་པར་ཆུ་གར་མཁས་གྲུབ་རྣམས་དང་། བོད་དུ་སྔ་དར་མཁས་གྲུབ་མ་གཏོགས་པའི་མཛད་བྱང་བཀོད་སྦྱོ་ལ་མི་འདུག་པས་དཔོངས་དཔྱད་དང་། མདོར་ན་གཏེར་སྔ་ཕྱི་གང་ལས་བྱོན་ཀྱང་། དཔྱད་གསུམ་རྣམ་པར་དག་པའི་ལུང་གིས་བོད་ཀྱི་ཆུང་གཞུང་ལ་ཕུག་དང་འབྲེལ་ངེས་རྣམས་ནི་ཇང་ལྟགས་ལ་སྟོང་བྱ་ཡིན་ཞིང་། དེ་མིན་དཔྱད་གསུམ་མ་ཚང་བའི་བཀའ་བརྡེན་རྣམས་དང་། བོན་བསྟན་དང་དམ་སེལ་ཞུགས་པ་བཆུད་པར་ཚུད་པ་རྣམས་ནི་རྩ་ཏྲའི་ལྷད་ཞུགས་པ་ཞེས་ཡུང་ལས་བཀག་པ་ཡིན་པས། དེ་ཉིད་སྨྲད་ཀྱང་བོན་ཀྱི་བསྟན་པར་ཕན་པའི་ཁ་དཀྱེ་བཀྲ་ཤིས་མི་འབྱུང་བ་ཡིན་པས་ཐོས་ཐོས་དང་དུ་ཐྲང་སྟེ་བོན་དུ་གྱེར་བར་མི་རྩང་བར་རྗེ་རིན་པ་ཆེ་དང་མཁས་གྲུབ་སྐྱབས་སྟོན་དང་དབུགི་ཙ་བའི་ཐྲ་མ་རྣམས་ཀྱིས་གསུངས་པས་གཅེར། གསུམ་པ་གསང་ཆུད་ཀྱི་བཀའ་བརྡེན་ལ། དང་པོ་ལ། སྐུ་ཆེན་ལི་ཤུས་གསུངས་པ་ལྟོ་གཏེར་ལས་བྱོན་པའི་རྗེགས་པ་ཆེན་པ་ ཡང་རྩེ་ཀློང་ཆེན་གྱི་སྐོར་མ་བུ་དགུ་ཆམ་དང་བཅས་པའི་སྐོར་དང་། ཡང་ལི་ཤུ་དང་ཅོ་བཟས་མཛད་པའི་རྗེགས་ཆེན་བསྒྲགས་པ་སྐོར་གསུམ་གྱི་འགྲེལ་དང་། ཆ་ལག་བཅས་ཀྱི་སྐོར་དང་། བྱང་སེམས་གཏ་པའི་འགྲེལ་མཁས་པ་མི་བཞི་དང་། དབུ་པས་མཛད་པའི་འགྲེལ་བཞིར་གྲགས་པ་དང་། ཕྱི་དང་ཀུར་མཁྱེར་ཡེ་ཤེས་ཟློ་གོས་དང་། རྒྱལ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོས་མཛད་པའི་གཏ་བའི་འགྲེལ་ཆེན་རྣམས་དང་། ཡང་བླ་མེད་ཞི་རྒྱུད་རྗེའི་མིག་དགུ་སྐོར་ལ། རྒྱ་བྱ་བ་གསུམ་ནི། ཡང་གཅ་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག་དང་། གསང་གཅ་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག་དང་། སྐྱབ་རྒྱུད་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག་དང་གསུམ་མོ། ཀུན་བྱེད་པ་གསུམ་ནི། ཨ་གསལ་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག ཨ་ལྷང་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག ཡང་སྐྱིང་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག་དང་གསུམ་མོ། འབྲས་བུ་བྱས་པ་གསུམ་ནི། ལྷ་གཅོད་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག སྒོམ་གཉིས་འཕྲལ་གྱི་ལྷེ་མིག་དང་གསུམ་སྟེ་དགུ་དང་། གཞན་ཡང་དེའི་ཆ་ལག་ལོ་རྒྱུས། ཆུ་སྐྱིན་ གཏོ་ར་བློག་ གཞད་དྲུག་གདམས་ངག་སོགས་ཀྱི་སྐོར་དང་། དབུ་པ་དང་ཚོ་དབང་སོགས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་རྗེགས་ཆེན་གསེར་གདངས་ལེའུ་ཉེར་དྲུག་གི་སྐོར་དང་། རྗེགས་པ་ཆེན་པོ་ཞེས་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་ཐུགས་རྗེ་ཆུང་ཞུགས་པ་སྐུ་དྲུ་སྐྱེགས་གུ་བྱ་བ་དང་། དེ་ལྟར་བཀའ་བརྒྱུད་དང་ཉམས་བརྒྱུད་ཆུས་འབྲིང་བསྟུས་གསུམ་ལས་བསྟུས་ཏེ་བསྒྲིགས་པའི་སྐུ་ཆུད་ཞང་སྟོན་ཕུག་ཁྱིད་བྱ་བ་དང་། བྱ་སྐོམ་ཆུལ་བས་མཛད་པའི་སྐུ་ཆུད་ཆུལ་བའི་ཕུག་ཁྱིད་ཀྱི་སྐོར་དང་། བོན་ཞིག་གསྱང་དྲུང་བླ་བ་ལ་གཡས་ཏུ་བཀྲ་ཤིས་ཕུག་མོ་ནས་སྤྱི་དང་ཕ་ཆུལ་མོས་དངོས་གྲུབ་དངོས་སུ་གནང་བའི་སྐུ་བཆུད་རིན་ཆེན་སྤྲེན་གསལ་ལས་བོད་ཡུལ་མར་གྲགས་པའི་ཁྱིད་རིམ་ཤོག་དྲིལ་སྐོར་ལེའུ་བཅུ་གསུམ་ཡོད་པ་དང་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རྒྱུ་གཉིར་ལས་བྱུང་བའི་རྟོགས་པ་ཆེན་པོ་གསུང་དྲུང་ཡོངས་རྫོགས་སྐོར་ལ་ལེའུ་བདུན་དང། གསུང་དྲུང་གཉིར་རྟོགས་ལ་ལེའུ་བཅུ་དང། དབྱིལ་སྟོན་གྱིས་ཐང་ཆང་ལྷ་བྲག་ནས་དངོས་གྲུབ་དུ་ཆེད་བའི་རྫོགས་ཆེན་གསུང་དྲུང་ཀློང་ཡངས་ཀྱི་རྒྱུད་ལེའུ་བཅུ་གཅིག་པ་དང། སྤྱན་སྐུ་བྲོ་ལྡན་གྱི་སྐྱེས་བརྒྱུད་རྟོགས་ཆེན་ནམ་མཁའ་སྟེ་གཅིད་ཀྱི་སྐོར་དང། ལྷང་བོན་ལྷ་གཉེན་ལ་ཆོ་དབང་གིས་སྐྱེས་དུ་བརྒྱུད་པ་བྱ་ཆེན་དྲན་པས་གསུང་བའི་རྟོགས་པ་ཆེན་པོ་དྲང་དོན་སྐུན་སེལ་སྟོན་མའི་གཞུང་འགྲེལ་ས་བཅད་གཟེར་བྱ་གཏམ་རྒྱུད་བཅས་ལེ་ཚན་ཆེན་པོ་ལྔ་དང། རྟོགས་པ་ཆེན་པོ་ངེས་དོན་རྣམ་མཁའ་འགྲུལ་མཛོད་ཀྱི་སྐོར། དབྱིལ་གྱི་བོན་སྐོར་རྩ་གཡ་ཆེད་སྐུ་བརྒྱུ་ཆོག་བྱུག་གི་སྐོར་དང། དྲན་པ་ཆོག་བྱུག་གི་སྐོར་དང། བོན་ཞིག་ཁྱུང་ནག་གི་དམོངས་གཏམ་ཀུན་བཏུས་གསལ་ཁ་ཆེར་བཀོད་པ་གཅིག་སྐོར་དང། གསུང་དྲུང་བླིང་པས་སྤྲུ་གུ་སྟོག་ཚང་ནས་ཆེད་བའི་རྩོམ་ཁུངས་ཆེན་གསེར་ཐང་ཀློ་དྲུག་ཡོད་པ་དང། བོན་ཞིག་དམར་བྱང་རྩོམ་པ་ཆེན་པོ་ཀུན་བཟང་ཡང་ཁྱུ་གྱི་སྐོ ར་དང། སྐུང་རྦཁགས་ཆེན་པོ་འི་བོན་རྩོམ་ཆེན་འཁོར་ལོ་འོད་གསལ་གྱི་སྐོ ར་དང། དེའི་འགྲེལ་བྱུ་རྒྱལ་བས་མཛད་པ་དང། རྩིའུ་རིག་པ་རང་ཤར་གྱི་སྟེན་བརྒྱུད་རྩོམ་ཆེན་ལྷ་བོག་འབེབས་ཀྱི་སྐོ ར་དང། གཞན་ཡང་ཁྱུ་གྱི་སྐ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ཕྱི་ནང་གསང་བའི་ཐེག་ཆ་གསལ་བྱེད་མེ་ལོང། བདེར་གཤེགས་སྐུ་གདུང་མཆོད་རྟེན་ཀྱི་ཐིག་རྩ་སོགས། སྐུ་གསུང་ཐུགས་ཀྱི་ཐིག་རྩ་ལ་སོགས་སོ། སྒྲ་ཚད་རིག་པའི་བཀའ་བརྟེན་ནི། ཤཱཀྱ་མཐུབ་པའི་སྐུ་མདོ་སོགས་དང་། ཟླ་ཆེན་དྲན་པས་མཛད་པའི་ཚད་མ་རྣམ་རབྱེད་རྫུས་ཀྱིས་ཁྱབ་ཏེ་ལོ་པན་ཤཱ་རི་དབུ་ཆེན་གྱིས་གསུངས་པའི་གཏན་ཚིགས་ངེས་པའི་གལ་མདོ་དང་། དེ་དག་གི་དགོངས་འགྲེལ་འགྲོ་མགོན་ཐྲོ་གྱོ་ས་ཀྱི་ཚད་མ་ཀུན་ལས་བདུས་པ་དང་། སྐྱ་ཆེན་པི་ཏྲས་གསུངས་པའི་རྩོད་ཆེན་གྱི་ཆ་ལག་ཚད་མའི་ཆྱུད་གཞུང་རྣམས་དང་། ཕྱི་རིག་པའི་བཀའ་བརྟེན་ནི། གཙང་གལ་ཤེས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་རྩོད་ཆེན་ཀུན་བཏུས་ཀྱི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ་ལོ་ཙཱ་བ་ཤཱཀྱ་བློ་གྲོས་ཀྱིས་བསྒྱུར་ཏེ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་། རྒྱལ་བ་མཉམ་མེད་ཆེན་པོས་མཛད་པའི་ཚད་མ་རྣམ་འབྱེད་ཀྱི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ་རྣམས་དང་། ཕྱི་རིག་པའི་བཀའ་བརྟེན་ནི། གཙང་གལ་ཤེས་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་རྣམས་དང་། ཕྱི་རིག་པའི་བཀའ་བརྟེན་རྣམས་སོ། ནང་རིག་པའི་བཀའ་བརྟེན་ནི། གོང་བཤད་ཀྱུང་གསུམ་གྱི་བཀའ་བརྟེན་རྣམས་ཡིན་པས་ལོགས་སུ་བཀོད་མེ་དགོས་སོ། གསོ་རིགས་ཀྱི་བཀའ་བརྟེན་ནི་ཨ་ཙ་ར་མི་གཉིས་ཀྱིས་བསམ་ཡས་ནས་ཆེད་བའི་དབུད་བྱ་ཁྱི་ཤེས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་སྐྱབ་མདོ། རྩ་འགྲེལ་ལེའུ་བདུན་པ་སོགས་བདུད་རྩི་སྐྱེ་གྱི་བཀའ་བརྟེན་རྣམས་བཞུགས་སོ། དེ་ལྟར་རིག་གནས་ཀྱི་བཀའ་ལས་བརྟེན་པའི་བོན་སྔོ་རྣམས་ཀྱིས། སེམས་ཅར་ཉོན་མོངས་ཅན་ལས་ཀྱི་ཤུགས་ཀྱིས་ཡུན་རིང་པོ་ནས་ཀྱི་ནད་རྣམས་སེལ་བར་བྱེད་པ་ལ། བདུད་རྩི་སྐྱབ་དང་བོན་མཚུངས་པའི་བཏང་རྒྱལ་གྱིས་མཐར་ཕྱིན་པར་གྱུར་པའོ། ། དེ་ལྟར་གྱི་བརྟེན་འགྱུར་མཐུག་དུ་རྒྱལ་བའི་བཀའ་དང་བཀའ་བརྟེན་དུ་མ་ནས་བརྒྱད་འཇོག་པར་བྱ་ཞུ་གཤེག་གསུམ་གྱིས་ཕུག་ལེན་བཏབ་སྟེ་བསྒོམ་སོགས་སྐྱོན་ལམ་འདུས་པ་དང་། བཀྲ་ཤིས་ཆོག་ཤེད་རྣམས་ཀྱིས་དགེ་ལེགས་མཐར་ཕྱིན་གྱི་སྐྱོན་ལམ་དང་བཀྲ་ཤིས་བཅས་དེ་གྱུབ་པར་བཞུགས་པ་ནི། ཇེ་མ་ཇོང་མཚར་རྨད་དུ་བྱུང་བའི་ཐད་དུ་མ་ཤེས་ཀྱི་ཡང་རྣམས་སེལ་བར་བྱེད་པ་ལ། བསྟན་པ་ཡུན་རིང་པོར་གནས་ཤིང་སེམས་ཅན་ཀུན་ལ་ཕན་བདེ་ཐོབ་པའི་ཐབས་ཤེས་ཀྱི་ཉི་མ་ཤར་བ་ཙམ་ཞིག་ཏུ་ཡང་ཐུབ་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ཞོག་སྐད་དོད་ཡལ་ཞེས་འབྱུང་བ་ངཆེས་མཐམ་འཚོས་པ་ལ་རཏྣ་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་ཉིད་བོད་ཀྱུ་འགྱུར་ཚད་བཟློགས་པའི་བསྟན་འགྱུར་ཏུ་མིང་ཐོག་པ་དང་། རང་ལུགས་བོང་འཁོད་བཀའ་བརྟེན་མཛད་མི་རྣམས་ནི་མཁས་གྲུབ་སྐུང་ཅན་ཁྱིམ་བདག་ཨ་ཡུ་ཤཱཀ་དང་ཁ་ཆེ་པཎ་ཌི་ཏ་ཤཱཀྱ་བློ་གྲོས་ཀྱིས་བསྒྱུར་པ་དང་། རྒྱ་གར་སྐད་དོད་ཡལ་ཞེས་འབྱུང་བ་ངཆེས་མཐམ་འཚོས་པ་ལ་རཏྣ་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་ཉིད་བོད་ཀྱུ་འགྱུར་ཚད་བཟློགས་པའི་བསྟན་འགྱུར་ཏུ་མིང་ཐོག་པ་དང་། རང་ལུགས་བོང་འཁོད་བཀའ་བརྟེན་མཛད་མི་རྣམས་ནི་མཁས་གྲུབ་སྐུང་ཅན་ཁྱིམ་བདག་ཨ་ཡུ་ཤཱཀ་དང་ཁ་ཆེ་པཎ་ཌི་ཏ་ཤཱཀྱ་བློ་གྲོས་ཀྱིས་བསྒྱུར་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལ་

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

རྣམ་ཐར་དང་མཐོད་བྱང་ཁ་ཤས་བཀའ་རྒྱ་གཞུགས་པ་ནི་ཤིན་དུ་མི་འཐད་པར་སེམས་དེ། རང་རེ་བན་ཡུགས་ལ་བཀའ་མིན་པར་ཅི་སྨོས། ཁོ་པ་ཆོས་ཡུགས་ཀྱི་བཀའ་འགྱུར་སྨྲ་མིའི་མཁས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་བཀའ་རྒྱ་མ་བཞག་པའི་ཕྱིར། སྤྱིར་སོ་སྐྱེ་ཟླ་སྒོངས་བདག་ལྟ་བུས་མཆོག་དམན་ཀྱི་དབྱེ་འབྱེད་ལྟར་བཞག། རང་གི་ཕྱང་ཁམས་ཀྱི་ཚད་བཏ་ལ་གནོད་མིན་ཀྱི་ཁ་ཅས་སྦང་བླང་ཚམ་ཡང་མི་རྟོགས་ཀྱང་། བདག་གི་རྩ་བའི་བླ་མ་སྐུམ་ལྟར་དམ་པ་རིག་འཛིན་སྔོང་རྒྱང་དངོས་བྱོན། མཐར་ཐུག་ཀློང་སྐོམ་ཆེན་པོའི་རྟོགས་པ་མངོན་གྱུར་གྱི་སངས་རྒྱས། དོན་སྣང་གསང་མཚན་ནས་སྣས་པ། ཤེས་རབ་དགོངས་པའི་རྒྱལ་པོ་བླ་སློབ་ཀྱི་ཞལ་ངག་གདམས་པར་གསུངས་པ་ལྟར་ན། སློབ་དཔོན་འཆི་མེད་དང་སྔག་ལྡེའི་རྣམ་སྐུལ་དུ་བཤད་པའི། བླ་ཆེན་དྲན་པའི་སྐས་སུ་ཡུམ་འོད་ལྟར་མ་ལས་འཁྲུངས་པའི་གཡུང་དྲུང་མཁོང་ས་ལྟ་བུ་ལྟ་ཡུང་འགའ་ཞིག་ནས་བཤད་པ་དང། བདུ་མ་དོན་གསལ་ལམ་བདུ་མ་མཁོང་གྲོ་ལ་དུ་གྲགས་པ་དེ་ཉིད་ཡིན་ཞིང་། དེའི་བྱང་ཁྲངས་དང་ལོ་རྒྱུས་ནི། དཔོན་གསས་ཁྱུང་ཆོད་རྫལ་གྱིས། གཉེར་ཡུང་དྲན་པ་གསང་སྐྱབ་དུ་གསུངས་པ་ལྟར་ཡིན་ཞིང་། ཁྱི་སྲོང་གི་བོད་ལ་བསམ་ཡས་བདག་པའི་དུས་སུ་རྒྱལ་པོ་དང་། བོན་པོ་འི་བར་དུ་སྐྱན་འཕྲ་བཅུགས་ཏེ་བོན་བསྟན་ནུབ་པར་བྱེད་པའི་དུན་ཅོ་དེ་ནི། ལུང་ལས། རྟ་ཤག་སྤྱི་པ་སྲི་ན་པོ་བགེགས་ཀྱི་རྟེ། ཕུར་པས་ལུས་བསྐྲལ་ཤེས་པ་ལྟ་རུ་བཀོད། ཅེས་གསུངས་པའི་སྲི་ན་པོ་ནི་རྣམ་ཤེས་ལྟ་རུ་བཀོད་པ་དེའི་རྒྱེ་བ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སྟག་ལྟའི་ཐུགས་རྗེས་ལྟ་རུ་བསྐྱུར་བས་མཆོག་ཐུན་གཉིས་ཀའི་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་རྟེད་པ་ཡིན་ཀྱང་། ལུང་ལས། སྔོན་གྱི་སྲི་ན་པོ་བགེགས་ཀྱི་འཕྲོ་ལུས་པས། རྟ་ཤག་སྤྱི་བ་བྱི་ན་ཡ་ཀའི་འཕྲོ། སྲི་ན་པོ་ངོ་དམར་གཟུགས་ཅན་མངོན་པའི་དགྲ། ཞེས་གསུངས་པའི་སྲི་ན་པོ་ནི་སྐྱོན་ཤེས་ལྟ་རུ་བཀོད་པ་དེའི་རྒྱུ་བ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སྟག་ལྟའི་ཐུགས་རྗེས་ལྟ་བ་བསྐྱུར་བས་མཆོག་ཐུན་གཉིས་ཀའི་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་རྟེད་པ་ཡིན་ཀྱང་། ལུང་ལས། སྔོན་གྱི་སྲི་ན་པོ་བགེགས་ཀྱི་འཕྲོ་ལུས་པས། རྟ་ཤག་སྤྱི་བ་བྱི་ན་ཡ་ཀའི་འཕྲོ། སྲི་ན་པོ་ངོ་དམར་གཟུགས་ཅན་མངོན་པའི་དགྲ། ཞེས་གསུངས་པའི་སྲི་ན་པོ་ནི་སྐྱོན་ཤེས་ལྟ་རུ་བཀོད་པ་དེའི་རྒྱུ་བ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སྟག་ལྟའི་ཐུགས་རྗེས་ལྟ་བུ་བསྐྱུར་བས་མཆོག་ཐུན་གཉིས་ཀའི་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་རྟེད་པ་ཡིན་ཞིང་། ལུང་ལས། སྔོན་གྱི་སྲི་ན་པོ་བགེགས་ཀྱི་འཕྲོ་ལུས་པས། རྟ་ཤག་སྤྱི་བ་བྱི་ན་ཡ་ཀའི་འཕྲོ། སྲི་ན་པོ་ངོ་དམར་གཟུགས་ཅན་མངོན་པའི་དགྲ། ཞེས་གསུངས་པའི་སྲི་ན་པོ་ནི་སྐྱོན་ཤེས་ལྟ་རུ་བཀོད་པ་དེའི་རྒྱུ་བ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སྟག་ལྟའི་ཐུགས་རྗེས་ལྟ་བུ་བསྐྱུར་བས་མཆོག་ཐུན་གཉིས་ཀའི་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་རྟེད་པ་ཡིན་ཞིང་། ལུང་ལས། སྔོན་གྱི་སྲི་ན་པོ་བགེགས་ཀྱི་འཕྲོ་ལུས་པས། རྟ་ཤག་སྤྱི་བ་བྱི་ན་ཡ་ཀའི་འཕྲོ། སྲི་ན་པོ་ངོ་དམར་གཟུགས་ཅན་མངོན་པའི་དགྲ། ཞེས་གསུངས་པའི་སྲི་ན་པོ་ནི་སྐྱོན་ཤེས་ལྟ་རུ་བཀོད་པ་དེའི་རྒྱུ་བ་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སྟག་ལྟའི་ཐུགས་རྗེས་ལྟ་བུ་བསྐྱུར་བས་མཆོག་ཐུན་གཉིས་ཀའི་གྲུབ་པ་མངོན་དུ་རྟེད་པ་ཡིན་ཞིང་།

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

དང་བཀའ་བརྡེན་གྱི་ཤོག་དབྱེ་དང་། བཀའ་འགྱུར་བརྡེན་འགྱུར་གྱི་སྡེ་ཚན་སྐྱིགས་ཚུལ་འདི་ཡང་། གཡུང་དྲུང་བོན་བསྟན་གསལ་བྱེད་དགེ་བ་ཤེས་མཆོག་སྨྲལ་ཤོག་ཀྱི་ཐུགས་བསྐྱེད་དེན་འབྲེལ་གྱི་སྐོ་མོ་མི་འགག་པའི་ཚེད་དུ། ཐུན་རང་ཡང་འདུ་བ་འཁྲུགས་པས་གདུང་རྒྱུད། ལུས་ཐུ་གུ་ཟློས་བཏང་དུ་བྱས་ཏེ་མཁར་སྐྱའི་རྡོ་ཁྲོད་ན་ཐུན་མཚམས་སུ་བསྒྲིགས་པ་ཡིན་ཀྱང་ཡིག་ཆ་མང་པོས་དབེན་སྟབས། ཐོ་ལོང་ཙམ་ལས་མ་གྱུར་པས་དབྱིངས་ཁྲིལ་མི་བཞེས་པ་དང་། བསྟེབས་ཅེས་འགལ་འཁྲུལ་ཅི་མཆིས་དབྱུད་གསུམ་དག་པའི་ཚབ་ཀྱིས་བཀྱུ་བར་འཚལ་ལོ །སྨྲས་པ། ཆུལ་བའི་བསྟན་པ་རིན་ཆེན་གཅིར་བྱིང་ནས། ལེགས་བྱངས་བཀའ་འགྱུར་བརྡེན་འགྱུར་ཞོར་བྱའི་མཆོག བཞེངས་བཀོད་བསྟན་པའི་ཆུལ་མཚན་རྩེར་མཆོད་ཅོ། དོན་གཉིས་མཐར་ཕྱིན་བསྟན་འགྲོ་རེ་དཔལ་དུ་ཆེ། དེང་དུས་ངང་གཞན་བསྟན་རྣམས་ཆེར་སྐྱིགས་སྣབས། ཆུ་ཆེའི་བཞེངས་བཀོད་སྤེལ་གསུམ་ཅི་སྨོས་དང་། འདི་འདྲ་སྐོས་སེམས་ཙམ་ཡང་ཤད་བ་ཞིག ས་ཀ་པ་ཙམ་ནི་སྐྱེ་དགྲས་བསྡུའི་ཕུལ། ཨེ་མ་འདི་བཞིས་སྐྱེ་བ་ལྟ་པའི་དབྱངས། བདག་ཉོ་སྐུ་འཇོག་བྱ་གང་བོན་ཙམ་གྱིས་ཀྱན་བྱེད་དབང་པོ་འཕགས་ཡམ་ཐོབ་པའམ། སྡོང་གསུམ་གསེར་བཀང་ཐོབ་ལས་རབ་སྐྱོ་འཕེལ། སྐུབས་མཆོག་གཡུང་དྲུང་གནས་བཞིའི་ཐུགས་རྗེ་དང་། བསྟན་མཆོག་གི་བདེན་སྡོབས་ཀྱིས། སྐྱེས་མཆོག་རྣམ་གཉིས་དགོངས་བཞེད་བསྟན་འགྲོ་འི་དོན། གྲུབ་མཆོག་ཐུན་ཆོགས་མཐར་ཕྱིན་ཆུས་གྲུབ་ཤོགས། དེ་ལ་བརྡེན་ནས་མཆོག་གི་སྐུ་གསུང་ཐུགས། ནུབ་མེད་བསྟན་འགྲོ་འི་མགོན་དུ་རྟག་བཞུགས་པར། ལྷ་མཆོག་རྣམ་ཆུལ་ཐུགས་རྗེས་དབ་སྐྱོང་སྡེ། དོན་གཉིས་ལྷུན་གྲུབ་བོན་བསྟན་ཆུས་བྱེད་ཤོག ཅེས་པའི་ཚུལ་འདི་ཡང་ཞི་ཆུད་ལྡེ་མིག་དཀུ་སྐོར་གྱི་ལུང་ལས། སྡོང་གསུམ་འཇིག་རྟེན་གྲྭ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

བཀའ་འགྱུར་གྱི་སྡེ་ཚན་སོ་སོ་ར་ཁ་བྱང་། (ཀ་ཐོ་འདི་ནས་ དེའི་བར།) (པོད་གྲངས།)

སངདེ་སྡེ། (ཀ་ ཁུ་) (৩২)
འབུམ་སྡེ། (ཀ་ ཀེ་) (৩৭)
ཏོག་སྡེ། (ཀ་ ཚ་) (১৮)
སེའིདན་སྡེ། (ཀ་ ཉ) (৫)

བརྡེན་འགྱུར། ཀ་ནས་.....དེ་ལྟི་བར་ ཁྲོན་བསྟོམས་པོད་གྲངས་ (১১৩)

གཡོངས་དོ་མེ་དཔལ་གྱི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ২
གཉེས་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀུལ་མཚན་གྱི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ৩
འཕྲོ་མགོན་བདུད་རྩི་ཀུལ་མཚན་གྱི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ২
འཕྲོ་མགོན་བློ་གྲོས་ཀུལ་མཚན་གྱི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ৪
དུང་ཀུལ་བཀའ་ཡུང་དུང་གི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ৩
མཁས་མཆོག་དཔལ་ཚེན་གྱི་བཀའ་འཁྱམ་ པོད་ ২
མཉམ་མེད་ཤེས་རབ་ཀུལ་མཚན་གྱི་བཀའ་འབུམ་ པོད་ ৩

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIA IMPEX PVT. LTD.
New Delhi-
110002.
(India)
8/12, Ansari Road

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh